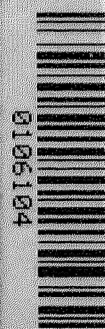
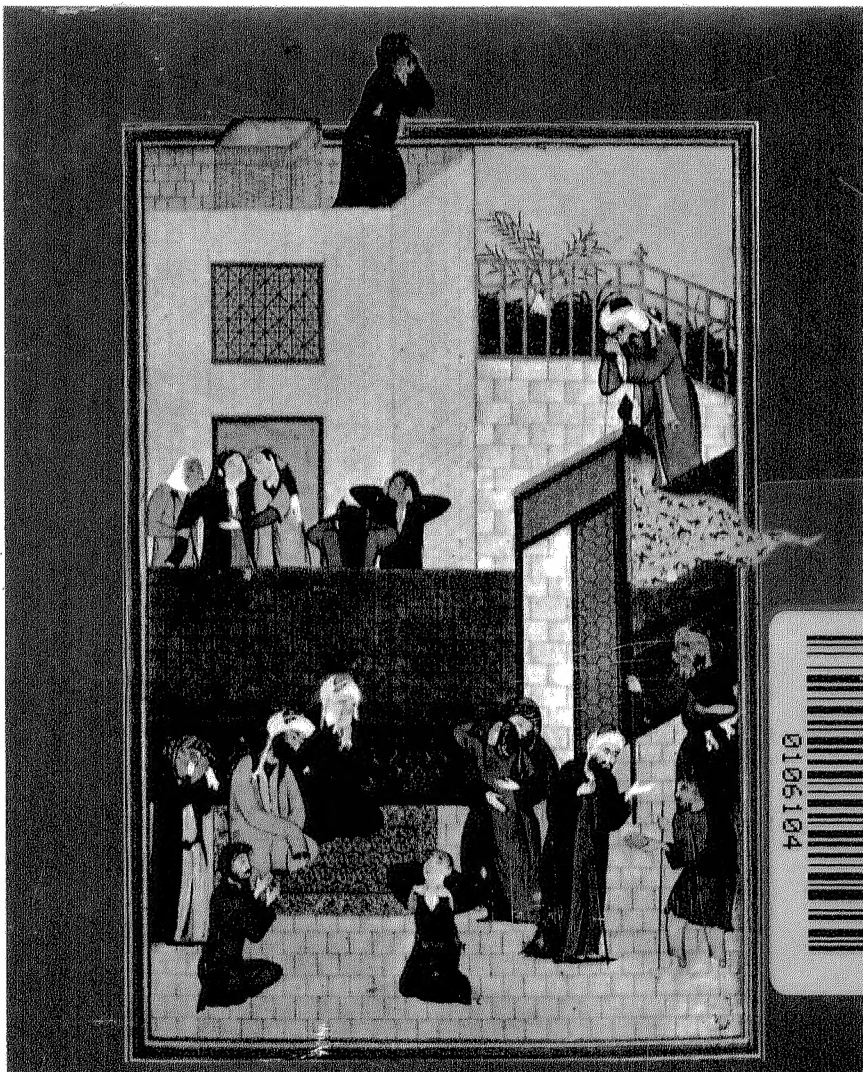


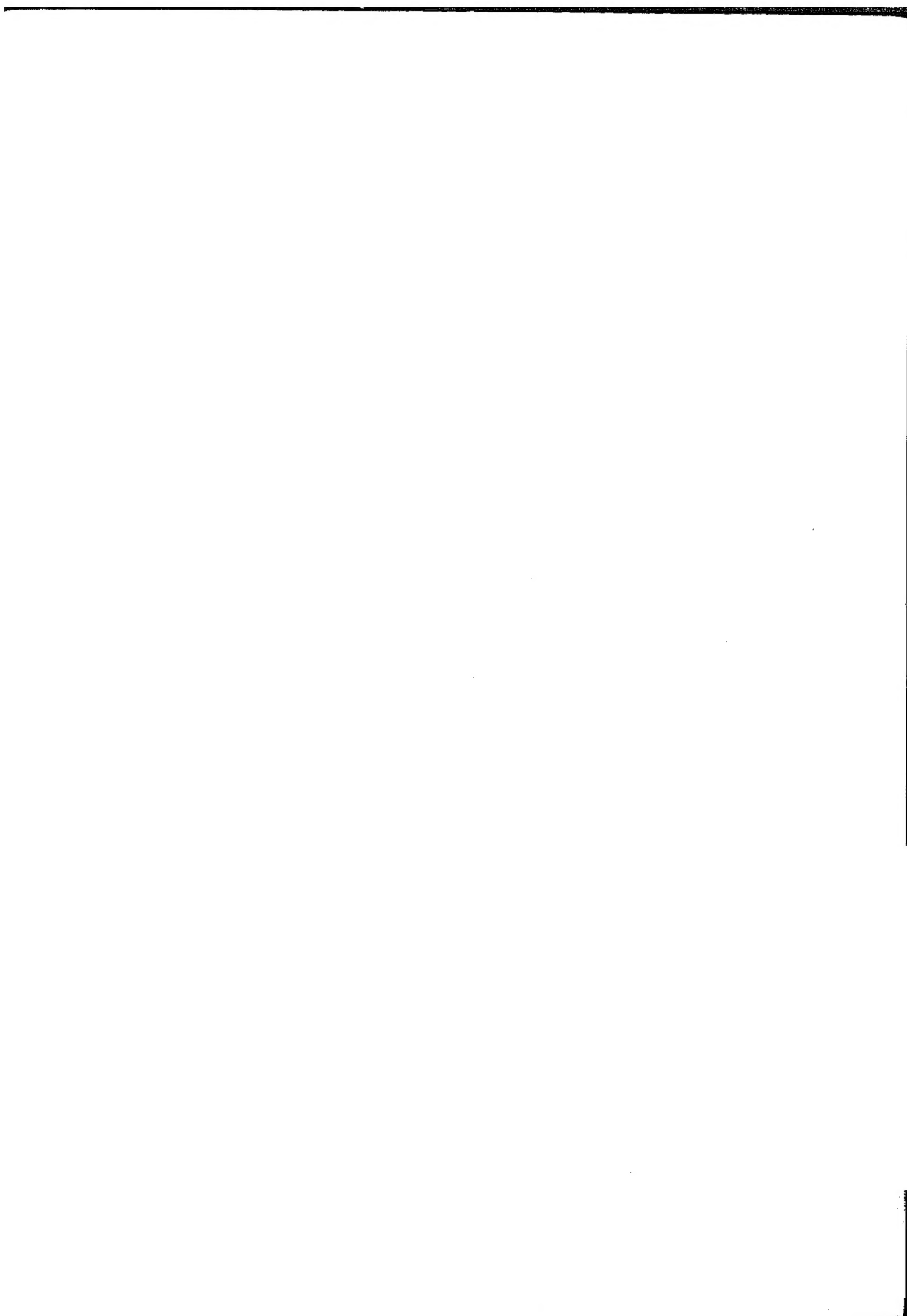
المنطق، الإشرافي

عند شهاب الدين السهروردي

د. محمود محمد علي محمد



Bibliotheca Alexandrina



المنطق الإشرافي عند شهاب الدين السهروردي

المنطق الإشرافى عند شهاب الدين السهروردى
د. محمود محمد على محمد

• الناشر: مصر العربية للنشر والتوزيع
١٩ (١١٣ سابقاً) ش إسلام
حمامات القبة - القاهرة
تلفون/فاكس: ٢٥٦٢٢٦٨

الطبعة الأولى

• رقم الإيداع: ٩٩/٤٧٢٢
• الترقيم الدولى: ٢-٢٣-٥٤٧١-٩٧٧
جميع الحقوق محفوظة للناشر

• تصميم الغلاف: ملهم قشطة

160
1999

المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي

تأليف

الدكتور / محمود محمد علي محمد

مدرس الفلسفة بكلية الآداب جامعة أسيوط

تصدير

الأستاذ الدكتور / عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

الطبعة الأولى

١٩٩٩



الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية	
رقم التسجيل	١٦٥
رقم الترخيص	٢٣٠
رقم الترخيص	٤٠١٧٤

Collection of the Alexandria University (COAL)
Alexandria, Egypt

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنْ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ، وَإِنْ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ

صدق الله العظيم

سورة الليل ١٢:١٣

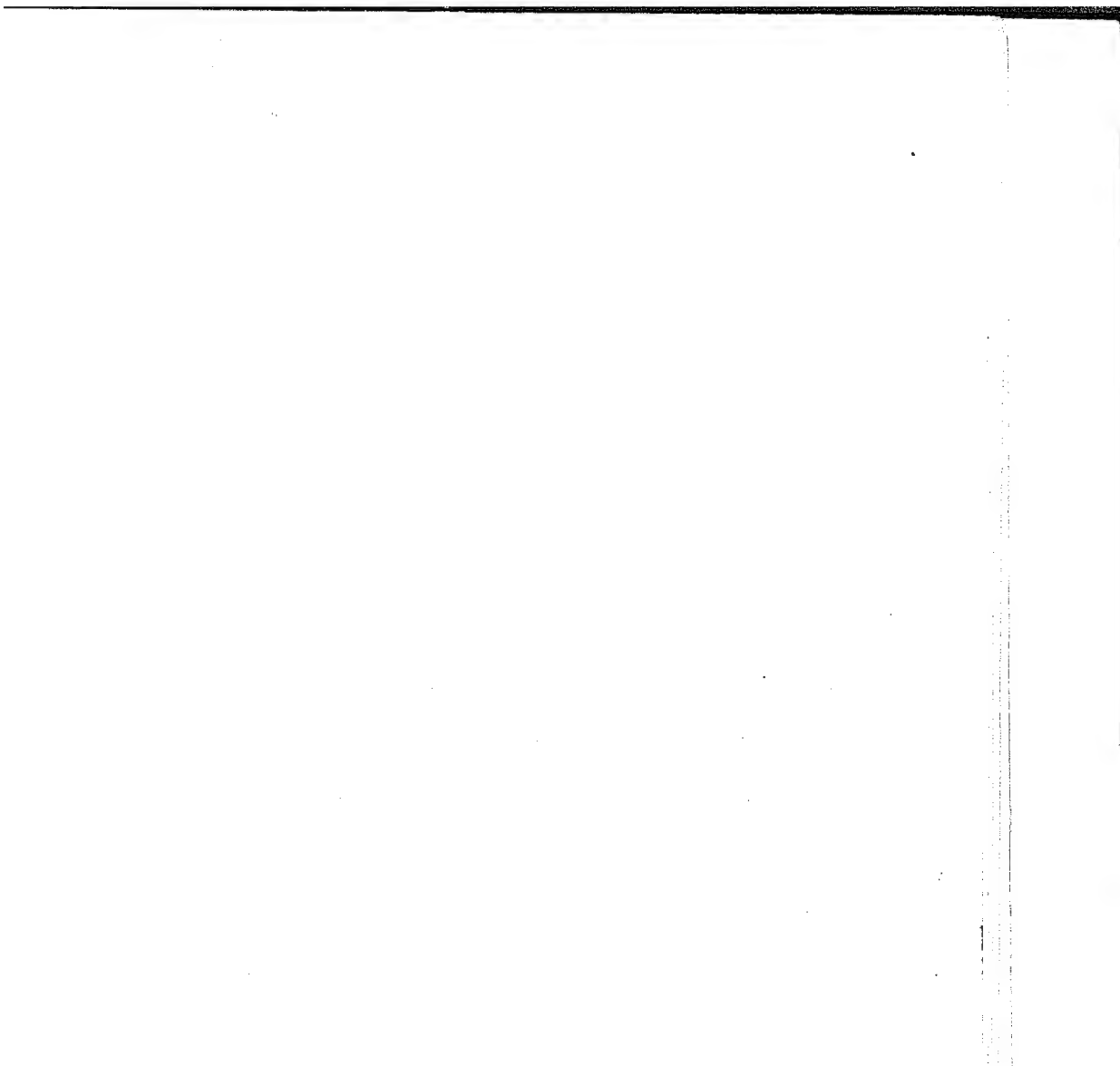
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

إهداء

إلى الأستاذ الدكتور / عبد الحبي محمد قابيل
والأستاذ الدكتور / أحمد محمود الجزار
أهدي إليكما هذا البحث المتواضع حبا وتقديرا ووفاء.

شكر وتقدير

إذا كان من بديهيات الخلق العلمي أن ينسب الأمر إلى ذويه وأهله، فإنني أتقدم بخالص شكري وعظيم تقديري إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور / عاطف العراقي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة. فقد كان لي بكل الحق وبكل الصدق نعم الأستاذ عونا وعطاء وتوجيها. قدم لي كل ما يقدمه الأستاذ العالم والمفكر الصادق، فلم يبخل علي بنصيحة، ولم يضمن علي بتوجيه حتى استطعت بحمد الله وتوفيقه أن يخرج هذا البحث إلى النور.



تصدير

بقلم

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

"المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي" في ضوء المنطق الحديث موضوع لا أتردد في القول بأنه من الموضوعات الحيوية الهامة في مجال التراث الفلسفي العربي. هذا الموضوع قضى في دراسته الدكتور محمود محمد علي وقتاً طويلاً، وكان مجالاً لدراسته لدرجة الماجستير من كلية الآداب بسوهاج جامعة أسيوط (سابقاً).

وتتمثل أهمية هذا الموضوع في أنه يركز على دراسة تراثنا، ولا خير فينا إذا أهملنا تراثنا. إن التراث يشكل جزءاً من شخصية الإنسان ومن يهمل دراسة ماضيه، فلا حاضر له ولا مستقبل.

صحيح أننا نختلف مع السهروردي في بعض الآراء في مجال التصوف بصفة عامة والمنطق الإشراقي بصفة خاصة، كما نختلف مع المؤلف حول بعض الآراء التي ذهب إليها، ولكن هذا لا ينفي أهمية دراسة فكر السهروردي في مجال المنطق.

قسم الباحث دراسته إلى مجموعة من الفصول، تحدث في الفصل الأول عن حياة وأثار السهروردي مقسماً هذا الفصل إلى الحديث عن مولده ورحلاته ومأساته وآثاره وحياته الفكرية بشكل عام، وحلل المؤلف الدكتور محمود محمد علي في الفصل الثاني موضوع المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة عند السهروردي، وذلك حين درس مفهوم المنطق عنده وتقسيم السهروردي للمنطق وتقييم المنطق الإشراقي. كانت هذه العناصر موضوع الفصل الثاني من فصول كتاب المنطق الإشراقي والذي يقدمه مؤلفنا الدكتور محمود علي للطبع والنشر وذلك بعد أن كان

كما قلنا رسالة جامعية.

أما الفصل الثالث، فكان عن المنطق عند السهروردي وعلاقته بالمنطق الأرسطي القديم. وعناصر هذا الفصل تعد عناصر هامة، ومن بينها الحديث عن المصادر التي استفاد منها السهروردي منطقته الإشراقي وأوجه الاختلاف والاتفاق بين منطق السهروردي ومنطق كل من ابن سينا وابن تيمية، هذا بالإضافة إلى الإشارة إلى الإضافات التي أضافها السهروردي للمنطق الأرسطي.

هذا عن الفصل الثالث، أما الفصل الرابع فكان موضوعه نقد المنطق الأرسطي ومحاولة إصلاحه عند السهروردي والمحدثين. وقد أدار المؤلف حديثه حول نقد السهروردي والمحدثين للمنطق الأرسطي والإصلاحات المنهجية التي أضافها السهروردي والناطقة للمنطق الأرسطي.

هذا عن الفصل الرابع، أما الفصل الخامس والأخر من فصول كتاب الدكتور محمود علي عن المنطق الإشراقي فكان موضوعه منطق السهروردي ومحاولة قراءة أفكاره في ضوء المنطق الحديث، وقد جاء هذا الفصل مقسماً إلى مجموعة من العناصر التي تدخل بوجه عام في إطار الحديث عن منطق السهروردي، وهذا يدلنا على التزام الباحث بالدقة وعدم حشر موضوعات قد تبدو بعيدة عن المحور أو الفصل الرئيسي الذي قام بتحليله ودراسته.

موضوع هذا الكتاب إذا يعد موضوعاً حيويًا كما سبق أن أشرنا وهو موضوع لا يعد من الموضوعات السهلة - وخاصة أنه يبحث في مجال به مصطلحات عديدة، وباحتثاً قد بذل جهداً في تحليل وصياغة العديد من الآراء التي قام بها السهروردي، كما أن من مزايا هذه الدراسة أن الباحث لم يكن مقتصرًا على مجرد العرض الموضوعي لفصول دراسته، بل إنه حاول جهده نقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها السهروردي. ومعنى هذا أن البحث يتضمن الرؤية الموضوعية والرؤية الذاتية النقدية، وإن كنا نجد عند المؤلف نوعاً من المبالغة في إثبات فكرة التأثير والتأثير - تأثر السهروردي بمن سبقوه ومدى تأثيره في الذين

عاشوا بعده- وهذه المسألة كان ينبغي معالجتها بحذر حتى نبتعد عن الأساليب الخطابية الإنشائية والتي تعتمد على المبالغة بوجه عام.

الموضوع إذا الذي اختاره الباحث يعد كما قلنا موضوعا هاما والكتاب به معلومات كثيرة يمكن أن يفتح المجال لكثير من طلاب البحث والدراسة - أي أن الهدف الذي سعى إليه المؤلف يعد هدفا نبيلًا إذ يسعى إلى التعرف على حقيقة الأشياء، ونرجو للمؤلف استكمال دراساته في مجال المنطق عند المسلمين بوجه عام، إذ أن العرب قد بذلوا جهدا كبيرا في سبر أغوار العديد من المشكلات المنطقية وعلاقتها بالمشكلات الفلسفية.

وحين نجد دراسة أكاديمية دراسة تكشف عن ثراء وإطلاع صاحبها دراسة أمينة وموضوعية فإن هذه كلها أمور تؤدي بنا إلى تقدير صاحب هذه الدراسة الدكتور محمود علي ونرجو له كل التوفيق في دراساته المقبلة - وخاصة أن المشكلات المنطقية والفلسفية تعد ثرية ومتنوعة، نرجو له التمسك بالبحث والدراسة طوال سنوات حياته العلمية.

والله هو الموفق للسداد

عاطف العراقي

مدينة نصر في ١٦/٢/١٩٩٨

يحتل شهاب الدين السهروردي في تاريخ التصوف الاسلامي مكانة كبيرة، إذ يعد من أعظم كبار متفلسفة الصوفية الذين تصدوا للفلسفة المشائية في القرن السادس الهجري، فقد أعرب في مصنفاته عن تبرمه بالفلسفة المشائية، وحرصه على تخطيها بالاتجاه نحو فلسفة إشرافية تتم عن أعماق شجونه الفكرى.

وعلى الرغم من هذه الأهمية التي مثلها السهروردي في تاريخ التصوف الإسلامي، وعلى الرغم من عمق فلسفته في كافة المجالات التي بحث فيها، إلا أن هناك جوانب عديدة في فلسفته لم تُبحث بحثاً منهجياً دقيقاً شاملاً بحيث يتبين لنا أثر فلسفة هذا الفيلسوف.

ومن الموضوعات التي لم تُبحث بحثاً منهجياً دقيقاً شاملاً نقده للمنطق الصوري الأرسطي نقداً أضفى عليه بعداً إشرافياً، حيث يرى بعض الباحثين أن أفكار السهروردي الفلسفية الخاصة لم تتناول أية فكرة رئيسية منها بالقدر الكافي من البحث والتحليل، وفي مقدمتها جميعاً نقده للمنطق الصوري الأرسطي، فلقد أجريت بعض الانتقادات من جانب المتكلمين والفقهاء، ولكن نقد السهروردي قد جاء في اتجاه مقابل تماماً، فقد أنزل المقولات العشر إلى خمس، ثم جعل من المنطق سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا ما تأمل القارئ تاريخ المنطق بعد ذلك في الغرب، يدرك ما لنقد السهروردي على المنطق الأرسطي من قيمة بالغة.

إلا أن بعض المستشرقين من أمثال "هنري كوربان" Henery Corbin و"ماكس هورتن" Max Horten وغيرهما يقللون من أهمية الجانب المنطقي في "حكمة الإشراق" ويركزون على الجانب الكوني الميتافيزيقي، وما الجانب الكوني الميتافيزيقي عن النور إلا تطبيق للمنهج الإشرافي في تصور الفلاسفة المشائين للكون، بل يجعل بعض المستشرقين من أمثال "لويس ماسينون" Lovis Mossignon من السهروردي إشرافياً كونياً ميتافيزيقياً خالصاً، ويتركون جانب الحكمة ويميلون به إلى التصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق.

والحقيقة أن القسم الأول "من حكمة الإشراق" عن "ضوابط الفكر" لا يقل

أهمية عن القسم الثانى عن "الأنوار الإلهية" بل هما واجهتان لحقيقة واحدة.

ومما لاشك فيه أن السهروردى قد حاول فى القسم الأول من حكمة الإشراق أن ينقد بعض مباحث المنطق الصورى الرسطى الذى عرض له فى رسائله وبخاصة رسالة "اللمحات فى الحقائق" أولاً، ثم يضع مذهباً منطقياً جديداً ثانياً، أو بمعنى أدق أن يختصر المنطق الأرسطى اختصاراً مبتكراً ثانياً، ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقية، بحيث يتسنى لنا بأن نطلق على مجموع تلك الآراء "المنطق الإشراقى".

وعلى ذلك فالمنطق الإشراقى عند السهروردى هو محاولة لإصلاح المنطق الأرسطى وتخليصه من آثار المشائية التى تعنى لدى السهروردى الصورية الفارغة وللتحرر من الطريق الصورى عند المشائين المتأخرين، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى هذا المنطق مضمونه وتعديل شكله، وتخليص الفلسفة أيضاً من المناقشات العقيمة بين الفلاسفة المشائين من أجل إحياء الفلسفة والعودة إلى النبع الإشراقى.

وينقسم المنطق الإشراقى عند السهروردى إلى ثلاثة مباحث:

١- مبحث المعارف والتعاريف ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتصريف.

٢- مبحث الحجج ويضم مباحث القياس وأشكال القضايا.

٣- مبحث المغالطات وفيه ينقد السهروردى مباحث المشائين فى الطبيعيات والالهيات أى أنه ينقد بعض نتائجهم على أساس من تجربته الإشراقية.

ففى مبحث المعارف والتعاريف يغير السهروردى بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة ويضع مكانها أسماء أخرى، فيسمى مثلاً القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى: التتابع والتضمين والالتزام - يسميها القصد والحيطة والتطفل، وهى ألفاظ تدل على جانب شعورى قصدى لا على جانب صورى موضوعى محايد، وفى قسمة الألفاظ إلى عام وخاص يسمى اللفظ الخاص

اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط، وواضح فى هذه التسمية الجديدة ظهور بعد الشخص كبعد التعيين أو تعيين درجته من حيث العلو والانحطاط، والعلو والانحطاط كلاهما يمثل بُعداً صوفياً تترتب فيه الموجودات حسب الشرف والكمال.

وفى هذا المبحث أيضا يهدم السهروردى قاعدة المشائين فى التعريفات موضحا أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص أى الفصل فى تعريف الشيء، ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه اتفق للمعروف الالمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل، فكيف يأمن ألا يكون قد غفلن ذاتى آخر لا يعرف الشيء إلا به؟ فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتعة وكذلك تعريف الشيء...!!!

وهذا النقد الذى يوجهه السهروردى للتعريف الأرسطى يوجهه باسم العلم الكشفى أو المعرفة الحسية، أى باسم المشاهدة الباطنية أو الخارجية، فالمشاهدة وحدها هى التى تعطى الخاص، وهى أساس المعرفة البعدية وسابقه عليها، وهى تعطى معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها، وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها، فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول، فى حين أن المعرفة الكشفية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء. تحتاج المعرفة الإنسانية إذن الى معرفة أخرى اشراقية تكون لها بمثابة الأوليات، حتى نضمن ألا تتسلسل المعارف الإنسانية فى أولها الى ما لا نهاية، المعرفة الكشفية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية، وهى التى تعطينا معرفة بالواقع، فى حين أن التصورات عاجزة عن الخروج من عالم الأذهان الى عالم الأعيان.

وهكذا ينتهى السهروردى من نقده لمبحث التعريف الأرسطى الى نتيجة عامة

واحدة وهى أن الانسان لا يحتاج، لكى يعلم شيئا الى التعريف الأرسطى من الجنس والفصل، من أجل إفساح المجال للمعرفة الإشرافية القائمة على الكشف والإلهام.

وفى المبحث الثانى، وهو مبحث الحجج يختصر السهروردى كثيرا من أشكال القضايا، لأنها لا يستفاد بها أو لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل باضوابط للفكر قليلة العدد، مختصرة، كثيرة الفوائد وهذا يعنى أن السهروردى يرفض كل ما هو زائد على نظرية متسقة للعقل، وكل ما هو زائد عليه أو متشعبة منه لا دلالة له، فمبادئ العقل هى المبادئ الضرورية اللازمة والنافعة، أى أنها هى المبادئ الكافية. وقد يكون هذا التشعب والتفريغ أحد معانى الصورية، أى الصورية الفارغة، ففى القضايا يقسم السهروردى القضايا الى كلية وجزئية أو موجبة وسالبة، ويحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم، وحتى تكون أحكام القضايا اضبط واسهل. ويقسم السهروردى القضايا أيضا من حيث الجهة الى ضرورية وممتعة وممكنة، ولكنه يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم لأن الكيف هو الذى يميز شيئا عن آخر، وفى التناقض يحذف السهروردى عديدا من الأبحاث لأنه لا يحتاج إليها فى نقد المشائين وتفرعاتهم.

وفىما يتعاق بالقياس الاستثنائى والاقترانى يقول عن السلبى أنه لا يحتاج الى تطويل، والضابط الاشرافى فيه مقنع دون كثير من المختلطات، ويقول عن الشكل الثانى أنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط، ويقول عن الشكل الثالث أنه قد حذف عنه التطويلات، أما الشكل الرابع فانه يسقطه من حسابه، لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية، فالسهروردى يستبدل بهذه التفرعات القديمة أو الفطرة أو الضابط الاشرافى.

وبالاضافة الى الحذف والاختصار فإن السهروردى قام ايضا بتبسيط أشكال القضايا فى أربعة مواضع يسمى كلا منها حكمة اشرافية:

١- فمن حيث الكيف يرد السهروردى القضايا السالبة كلها الى قضايا موجبة،

وهذا يعنى رد الفرع الى الأصل فالسلب فرع والإيجاب أصل، والسهروردى يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية، وإذا كان السلب جزءا للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعا للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن.

٢- ومن حيث الكم يرد السهروردي القضايا الجزئية كلها الى قضايا كلية، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية، وفي العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل على الكلية، والجزئية لا تكون شرطا في التناقض، وبالتالي فهي لا تدخل في أصول القضايا والكلية لابد أن تكون محيطة أو حاصره.

٣- ومن حيث الجهة يرد السهروردي القضايا الممكنة كلها الى قضايا ضرورية أو بتاتية، وذلك لأن الممكن سلب للضروري، والمعرفة الاشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة، ويجعل السهروردي الإمكان والإقناع جزءا من المحمول ولم يجعله شرطا للتناقض، والقضية البتائية هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم، أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق.

٤- ومن حيث إطلاق الحكم يرد السهروردي القضايا المنفصلة كلها الى قضايا متصلة وذلك لأن الاتصال اصل الانفصال، ولأن المعرفة الإشراقية متصلة لا انفصال فيها والحقائق ليس فيها اختيار بين احتمالين إما أو بل هي حقيقة واحدة متصلة صادقة.

أما من حيث مادة البراهين فالسهروردي لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أو "ما يتبنى على فطري في قياس صحيح، والحدسيات عند السهروردي تشمل المجريات وهي مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بال تكرار والمتواترات وهي شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ ومؤيدة بالقرائن أو المشهورات والمخيلات. والتمثيلات فكلها لا تفيد اليقين فواضح أن اليقين عند السهروردي هو الحدس والحدس يشمل المتواترات والمشاهدات أو الوحي والمعرفة

الانسانية على حد سواء.

ولما كانت مباحث المنطق الإشرافي عند السهروردي على هذا النحو من الجدة والطرافة، فقد اجتهدنا بين الفنية والفنية في أن نقرنه ببعض الأفكار المتضمنة في المنطق الحديث، علما ألا تعنى تلك المقارنة أن الأفكار التي طرحها السهروردي، قد وصلت إلى آخر ما وصلت إليه أفكار المنطقة المحدثين، وإنما يعنى وجود نفس الحلول لنفس المشكلات فهناك حقائق منطقية عامة يمكن للمفكرين من شعوب مختلفة الانتساب إليها والاتفاق عليها، دون أن تكون مجرد وجهات نظر خاصة مرتبطة بعصر معين، أو بمزاج خاص، كما لا تعنى المقارنة وجود أوجه تشابه مستمرة بين الأفكار المتضمنة في الإشرافي، والأفكار المتضمنة في المنطق الحديث.

كما لا تعنى المقارنة بالضرورة أوجه التشابه والاختلاف، بل تعنى إلى حد ما إيجاد أوجه التشابه والاختلاف عن طريق المقابلة غير المستمدة بين أفكار السهروردي وأفكار المنطقة المحدثين.

وعلى هذا تشمل المقارنة جانبين:

الجانب الأول: موضوعات قائمة في المنطق الإشرافي والمنطق الحديث مثل نقد المنطق الصوري الأرسطي ثم محاولة إصلاحه، ثم ربط المنطق بنظرية المعرفة.

الجانب الثاني: موضوعات قائمة في المنطق الإشرافي يمكن تلمسها في المنطق الحديث مثل:

أولا : اختصار المنطق الأرسطي ثم محاولة وضع نسق له.

ثانيا: نقد التعريف الأرسطي، ومحاولة وضع تعريف جديد.

ثالثا: اختصار المقولات الأرسطية.

رابعا: الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحتمية.

خامسا: رد القضايا السالبة الى قضايا موجبة.

سادسا: رد القضايا الجزئية الى قضايا كلية.

سابعا: عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية.

ثامنا: التحليل من عدد ضروب أشكال القياسات الأرسطية.

تاسعا: إنكار الشكل الرابع.

وتقتضينا الأمانة العلمية أن نشير الى أن هناك دراسات وبحوثا قد سبقتنا الى تناول جانب أو أكثر من جوانب المنطق الإشرافي عند السهروردي^(*) لكننا عندما اطلعنا عليها جميعا لم نجد فى أى منها معالجة مناخية ودراسية مستوعبة لكل جوانب المنطق الاشرافي، وعلى أية حال فحسب هذه الدراسات السابقة أنها تمثل جهدا لاينكر لأصحابها من الأساتذة، وأشهد أننى أصبت من بعضها شيئا من الفائدة، ولكن أعظم فائدة من تلك الدراسات هى أنها أكدت عندى العزم على القيام ببحث خاص شامل مستوعب لقضية "المنطق الاشرافي عند السهروردي".

وقد حاولنا فى بحثنا هذا أن نعرض لموضوع المنطق الاشرافي عند السهروردي بمنهج يعالج ما أعرضت عنه أو أغفلته الدراسات السابقة أو عرضت لجوانب تتصل به فى عجالة لا تكشف بدرجة كافية عن فكر السهروردي وفلسفته فى هذا الموضوع، ووفقا لفهمنا لنصوص الفيلسوف وتأويلاتنا لبعضها أحيانا ومقارنتها ببعضها ببعض وبغيرها من الآراء التى سبقته، فقد أدى ذلك الى أن نقول بآراء تخالف كثيرا من الآراء التى تضمنتها بعض الدراسات السابقة، على أننا لم

(*) من أهم تلك الدراسات، دراسة جادة متعمقة فى منطق السهروردي قام بها الأستاذ الدكتور/ على سامى النشار وضمناها كتابه مناهج البحث عند مفكرى الإسلام وخصص لها الباب الرابع من ص ٣٠٣-٣١٩، وقد اهتم المؤلف بابرار مباحث المنطق الاشرافي عند السهروردي، وهناك دراسة متعمقة أيضا للأستاذ الدكتور حسن حنفى موضوعها "بين حكمة الاشراف والفينولوجيا" فمنها الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردي فى ذكراه، ص ص وهي دراسة نقدية مقارنة تتناول إبراز فلسفة السهروردي وهو سرل.

نكتف بمجرد عرض آراء الفيلسوف فى كل مسألة تتصل بالموضوع، وإلا وقعنا فيما نحذر من القوع فيه، وهو أن تكون الدراسة أفقية مسطحة خالية من العمق.

ومن ثم حاولنا دائما وبقدر ما وسعنا الجهد أن نبرز آراءه التقريرية والنقدية فى كل مسألة ونقارنها بما سبقها من آراء، ثم نكشف عن انعكاساتها وآثارها فيمن جاء بعده، سواء من مفكرى الإسلام أو مفكرى العصر الحديث.

على أننا فى معالجتنا لموضوع بحثنا أثرنا انتهاز المنهج التحليلي المقارن، من حيث يعتبر فى نظرنا على أقل تقدير - أنسب المناهج وأشدها ملاءمة لطبيعة الموضوع وغاياته. فبالتحليل نستطيق النص فتتبعث فيه الحياة من جديد، فيحدثنا بعد صمت ويتحول من حالة كونه شيئا جامدا الى صيرورته كائنا حيا ينبغي بالمعنى والدلالات التى تظهر بعد كمون، وتنشأ علاقة حميمة مثمرة بينه، وبين الباحث يفيد منها هذا فى فهم ما ظهر من النص وما بطن ويعرف مناسبة ولادته، والدافع اليه وزمانه ومكانه وقيمه. كما يعرف فحواه ومرماه ومصدره، ويتعرف على مكونات البنية العضوية للرأى أو النص أو الدعوى وما قد يكون قد طرأ عليها من تغيير أو تطوير على يد الرفقاء.

وبالمقارنة ندرك الفروق الفردية والجماعية بين طائفة وطائفة وفريق وفريق، كما ندرك أوجه الاتفاق والاختلاف وأسبابها وتلمس الأبعاد، ونحكم قبضتنا المعرفية على مختلف التوجهات والدعاوى والمسالك ومضامينها وتأديتها.

ولسنا ندعى أننا بهذا البحث قد نبلى الغاية التى تسد الطريق أمام كل بحث بعده، وإنما فقط. يمكننا أن نزع أننا سنحاول هذا تقديم رؤية جديدة تلمسنا أهم أبعادها من خلال دراستنا الاستطلاعية فى مؤلفات شهاب الدين السهروردى، وخاصة كتابه "حكمة الإشراق" ولكل باحث جهده ورؤاه، وفى اعتقادنا أن الدراسات والبحوث العلمية تتكامل فيما بينها بما يحقق التواصل الفكرى ويدعم مشروعته، وفى هذا ما يضمن لنا استمرارية البحث والدراسة فى المنطق العربى - الإسلامى إحياء وتجديدا وتأصيلا وإبراز الجوانب المضيئة فيه وتنقيحها له مما علق به من

الشواذب بفعل الزمن وتقدم التاريخ أو بفعل بعض المستشرقين المتزمنين الذين يحاولون إنكار هذا المنطق بحجة أنه نسخة مكررة من المنطق الأرسطي.

وقد قسمت هذا البحث الى خمسة فصول لأصور بها المنطق الإشرافي عند السهروردي من شتى نواحيه تصويرا تعتمد فيه الأجزاء بعضها على بعض: فحاولت في الفصل الأول أن أعرف شيئا من شخصيته متى عاش، وبمن تأثر ولماذا قتل وأى كتب ألف؟ وفي الفصل الثاني ألقيت الضوء على نظرية المعرفة عند السهروردي وربطها بالمنطق. أما الفصل الثالث فقد خصصته للمنطق عند السهروردي وعلاقته بالمنطق الأرسطي، أما الفصل الخامس فقد عرضت فيه لموقف السهروردي والمناطقة المحدثين من المنطق الأرسطي، وأما الفصل السادس والأخير فقد حاولت أن أتلصص أفكار المنطق الإشرافي عند السهروردي في المنطق الأوربي الحديث.

وفي النهاية أتمنى أن يكون هذا البحث قد حقق ما كان يهدف الى تحقيقه حتى يكون ثمرة من ثمار الفكر المفيد في الدراسات التي تهتم بتفاصيل جذور المنطق العربي في المنطق الحديث.

المؤلف

الفصل الأول

السهروردي حياته واثره

أولاً: اسمه ولقبه:

يرى معظم المؤرخين والمترجمين أن شهاب الدين السهروردى هو "أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك" غير أن 'ابن أبى أصيبعة' ذكر أن اسم السهروردى هو "عمر" دون أن يذكر اسم أبيه^(١). وقد لاحظ "نيلينو" Nallino هذا الخطأ الذى وقع فيه "ابن أبى أصيبعة" ووصفه بالسهو الشنيع والغلط الفظيع^(٢). أما ياقوت الحموى فيقول أن: "اسم السهروردى هو "أحمد" وأن كنيته هي "أبو الفتوح"^(٣). ولكن ابن خلكان يشير إلى أن الاسم الصحيح هو: "أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك". ثم يضبط هذا الاسم ضبطاً لغوياً لما عسى أن يلتبس فى هذا الاسم من ألفاظ غريبة أو عجيبة، قد يصعب نطقها أو فهمها فيذكر أن لفظ "حبش" بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة والشين المعجمة. وقال عن لفظ "أميرك" إنه بفتح الهمزة وبعدها ميم مكسورة ثم ياء مثناة من تحتها ساكنة وبعدها راء مفتوحة ثم كان وهو اسم أعجمى معناه "أمير" وهو تصغير "أمير" لأن الكاف التى تلحق بآخر الاسم هي للتصغير^(٤).

ويلقب السهروردى بالمؤيد بالملكوت، وذلك لما عرف عنه من العلوم الإلهية والأسرار الربانية التى رمز الحكماء إليها وأشار الأنبياء إليها، ولما أيد به من قوة التعبير عن هذه الأسرار وتلك العلوم فى كتابه العظيم "حكمة الإشراق"^(٥). ويلقب أيضاً بخالق البرايا، وذلك لما كان يظهره فى الحال من العجائب، ويرى الشهرزورى أن واحدا رأى السهروردى فى المنام، فقال له

الأخير لا تسموني بخالق البرايا^(٦).

ولما كان السهروردي قد قتل بأمر السلطان صلاح الدين الأيوبي سنة (٥٨٩هـ - ١١٩٣م) فلهذا السبب أطلق عليه المؤرخون لقب "الشيخ المقتول"، وذلك تمييزاً له عن غيره ممن يشتركون معه في النسبة إلى سهرورد، فنمة علماء ثلاثة يعرفون باسم السهروردي وهم :

١ - ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر السهروردي، المتوفى سنة ٦٣٠هـ الموافق ١١٦٧م أو سنة ١١٦٨م.

٢ - شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عموية، مؤلف عوارف المعارف، سنة ٦٣٢هـ الموافق سنة ١٢٣٤ أو ١٢٣٥م.

٣ - محمد بن عمر بن الشيخ شهاب الدين، المتقدم مباررة، صاحب زاد المسافر في التصوف^(٧).

غير أن "أحمد أمين" يرى أنه ربما لقب "بالشيخ المقتول" فذلك إيماء بأنه قتل استحقاقاً لهذا القتل، وإلا كان لقب بالشهيد، وأنه أشاع في "حلب" تعاليمه الفلسفية ورأيه في الحلول، وأن الله والعالم شيء واحد وتصريحه بذلك ألّب الفقهاء والشعب عليه، فاضطر الملك الظاهر بن صلاح الدين حاكم حلب أن يتخلى عن حمايته فقتل عام "٥٨٧"، وهو السادس والثلاثين من عمره^(٨).

ويرجع "الأب جومس نولجانس" أن علة لقب السهروردي بالشيخ المقتول يرجع إلى أنه الاسم الذي تعود عليه الناس فسموه به، ولأنه لم يمت موتاً عادياً، وإنما مات مقتولاً، ولهذا يكون اللقب الذي تعود الناس تسميته به "المقتول" يشير إلى أن موته لم يعتبر دليلاً على الإيمان الحقيقي الذي يتسم به الشهداء؛ وإنما مات ككافر مداناً من السلطات الدينية^(٩).

وهنا يتضح أن السهروردي إذا كان قد لقب بالشيخ المقتول، فذلك لما تواتر عليه جمهور المؤرخين، أما تلاميذه وأتباعه فانهم يطلقون عليه لقب "

الشهيد"، حيث اعتبروه شهيد الفكر والعقيدة الإشرافية^(١٠).

ثانياً: المولد والنشأة

فى منتصف القرن السادس الهجرى ولد شهاب الدين السهروردى المقتول عام ٥٤٩هـ الموافق ١١٥٣م فى (سهرورد) وهى بضم أوله وسكون ثانيه وفتح الراء والواو وسكون الراء، ودال مهملة وهى : بلدة قريبة من زنجان بالجنال^(١١).

على أنه ليس من الممكن الآن تحديد موقعها بدقة، لكن إذا أردنا تحديد موقعها فى العهد القديم، فيمكن القول بأنها كانت تقع فى الشمال الغربى من إيران فى ميديا القديمة وهى مدينة كانت مزدهرة إبان الاضطرابات المغولية^(١٢).

وبخصوص المولد والنشأة يعطينا المؤرخين والمترجمون طائفة قليلة من المعلومات التى لا خطر لها ولا غناء فيها، والتى لا تكفى لإظهارنا على صورة واضحة لحياة السهروردى فى طفولته وصباه، ولعل كل ما نعرفه عنه أنه ولد فى سهرورد، وأن تاريخ مولده يقع بين سنتى (٥٤٥هـ) الموافق (١١٥٠م) وسنة (٥٥٠هـ) الموافق (١١٥٥م) وأنه قضى حياته الأولى بتلك البلدة القريبة من زنجان، وهى (سهرورد)، وهنالك تلقى أول ما تلقى من ثقافات دينية وفلسفية أو تصوفية. أما على من تلقى هذه الثقافات وما مبلغ وقوفه عليها وتحصيله لها؟ وما الخصائص العلمية وغير العلمية التى امتازت بها بيئته المنزلية من ناحية، وبيئته الاجتماعية من ناحية أخرى؟ ومن أبوه؟ وما مكانة هذا الأب؟ وما أثر فى تنشئة ابنه؟ وتثقيفه وتوجيهه؟^(١٣)، فكل ذلك أمور لا يكاد الباحث يظفر بها أو يقف على بعضها فيما بين يديه من المراجع، حتى الشهرزورى تلميذ السهروردى المباشر وشارح مؤلفاته لا يخبرنا فى ترجمته المطولة بإجابات شافية عن هذه

الاستفسارات .

والسبب في هذا يرجع إلى صغر سن هذا الفيلسوف الصوفي وكثرة أسفاره كانا من العوامل التي قيضت نطاق انتشار علمه، أو ذبوع صيته، فلم يحفل بتتبع نشأته الأولى^(١٤).

ثالثاً: رحلاته

كان السهروردي كثير السفر والترحال والتنقل في مختلف الأقطار، فلقد كان السفر من بعض هواياته^(١٥) فلا يكاد ينزل ببلده جديدة حتى يبحث عن العلماء والحكماء، ويأخذ عنهم علمهم، وعن الحكماء حكمتهم، ويصاحب الصوفية، ويجالسهم، ويأخذ نفسه بالتجريد وسلوك طريقته من رياضيات ومجاهدات كانت سبيله إلى ما أشرقت به نفسه من أنوار المكاشفات^(١٦). فقد حدثنا الشهرزوري ما نصه: "كان قدس الله روحه كثير الجولان والطوفان في البلدان، شديد الشوق إلى تحصيل مشارك له في علومه، ولم يحصل له، قال في آخر "المطارحات" ها هو ذا قد بلغ سني تقريباً ثلاثين سنة وأكثر عمرى في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها وأكثر العجب من ذلك^(١٧)."

والبلاد التي سافر إليها السهروردي لا تتجاوز كما أخبرنا المؤرخون والمترجمون بلاد الشام، وبلاد الروم. وقد حدثنا الشهرزوري أيضاً عن السهروردي في موضع آخر فقال ما نصه: "وسافر في صغره في طلب العلم والحكمة إلى مراغة، واشتغاله بها على يد "مجد الدين الجيلي"، في أصفهان، وبلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوى على الظهير الفارسي، والله أعلم بذلك إلا أن كتبه تبدل على أنه فكر في البصائر كثيراً، وسافر إلى نواحي متعددة، وصحب الصوفية، واستفاد منهم، وحصل لنفسه ملكة

الاستقلال بالفكر والانفراد، ثم اشتغل بنفسه بالرياضيات والخلوات والأفكار، حتى وصل إلى غابات مقامات الحكماء ونهايات مكاشفات الأولياء^(١٨).

من هذا النص يتضح لنا أن السهروردي قد أخذ العلم في بداية حياته على يد مجد الدين الجيلي أستاذ فخر الدين الرازي، ثم سافر بعد ذلك إلى أصفهان، وأصفهان إحدى المدن الكبرى التي استقر فيها "ابن سينا" وقتاً غير قصير، وأتخذ فيها قسماً كبيراً من موسوعته الفلسفية الكبرى "الشفاء" وكان له فيها تلاميذ وأتباع تعاقبوا إلى أن رآهم السهروردي، واطمأن إلى صحبتهم، واتخذ منهم أصدقاء أولع بهم. وفي أصفهان قرأ السهروردي "بصائر ابن سهلان الساوي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ الموافق سنة ١٠٦٠ م"، وكتاب البصائر من أجود أنواع التلخيصات لمنطق الشفاء لابن سينا. كما أن السهروردي وهو بأصفهان خاطب الفكر السينوي. فكتب له رسالة "بستان القلوب"، كما ترجم "رسالة الطير" لابن سينا إلى اللغة الفارسية^(١٩).

كما اتصل السهروردي بالشيخ فخر الدين المارديني، وكانت بينهما صداقات واجتماعات كما أخبرنا بذلك ابن أصيبعة^(٢٠). حيث استفاد السهروردي من اتصاله به في تكوين مذهبه المشائي الذي عرض له في "التلويحات واللمحات والمقامات والمطارحات وهياكل النور... الخ".

ثم يذكر الشهرزوري بأن السهروردي سافر إلى مناطق متعددة لطلب العلم دون أن يذكر اسمها بالتفصيل، غير أنه أشار بأن السهروردي كل يفضل الإقامة "بديار بكر"، وقد اتصل بأمر خربوط "عماد الدين قره أرسلان" حاكم ديار بكر وأهدى إليه كتابة "الألواح العمادية"^(٢١).

ويذهب "ماسينيون" Massinon إلى أن السهروردي أسس مدرسة إشرافية في بلاط هذا الأمير^(٢٢). غير أن كتابات المؤرخين والمترجمين لم تؤيد هذا الرأي، حيث أن صغر سنة وكثرة أسفاره لا تجعلنا نعتقد أنه كان

لديه من الوقت ما يسمح له بتكوين مدرسة فلسفية، ولاسيما وأن إقامته في الأناضول عن الأمير أرسلان لم تطل، لأن الشيخ كان كثير السفر ميالاً إلى التجوال^(٢٣).

على أن حياة التجوال التي كان يحيها السهروردي، لم تقف به عند البلاد التي أشار المؤرخون والمترجمون إلى أنه قد دخلها، وأفاد منها ما أفاد من ثقافات، واتصل فيها بمن إتصل من شخصيات وإنما هي قد امتدت به إلى الشام؛ حيث قدم مدينة حلب سنة ٥٧٩ هـ كما يقول: "ابن أبي أصيبعة"^(٢٤) وهي آخر البلاد التي سافر إليها، وفيها قتل بسبب معتقده الفلسفية.

رابعاً: مأساته

يحدثنا الشهرزوري بما قاله فخر الدين المارديني ما نصه: "ولما فارقنا السهروردي" من الشرق، وتوجه إلى حلب، وناظر فيها الفقهاء، ولم يجاره أحد. فكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره الملك الظاهر، واستحضر الأكابر والفضلاء المتفننة لسماع ما يجري بينهم من المباحث، فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم وعلم باهر، وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربة وصار مكيناً عنده مختصاً به. فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق إلى صلاح الدين، وقالوا له: إن بقي أفسد اعتقاد الملك، وإن أطلق أفسد أي ناحية سلك، وزادوا عليه أشياء كثيرة، فبعث إلى الملك الظاهر يقول بخط القاضي: "إن هذا الشهاب لا بد من قتله، ولا سبيل إلى إطلاقه بوجه"^(٢٥).

من هذا النص يتضح لنا أن السهروردي عندما جاء إلى حلب، نزل المدرسة الحلاوية، وحضر درس شيخها الشريف "افتخار الدين، كما أخبرنا بذلك ابن أبي أصيبعة"^(٢٦) فأدناه إليه وقرب مجلسه منه وأظهر فضله للناس، وعرف مكانه فيهم، على أن ما ظهر من فضل السهروردي وعلمه، وما

أظهره من براعة في المناظرة، وإفحام في الحجاج، وما كان له من منزلة كبرى عند الشيخ افتخار الدين، كل أولئك قد أثنى عليه الفقهاء وأوغر صدورهم فجعلهم يرجفون به ويشنعون عليه الأمر الذي ترتب عليه أن استحضره الملك الظاهر بن صلاح الدين وصاحب حلب في ذلك الحين، وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين يباحثونه وينظرونه، فيظهر عليهم بحججه، وإذا بالملك يقربه، ويقبل عليه ويتخصص به وإذا بالحائقين عليه والضائقين به من الفقهاء يزداد حنقهم وغيظهم، وإذا هم يرمونه بالإلحاد والزندقة، ويكتبون إلى الملك الناصر صلاح الدين يحذرونه من فساد عقيدة ابنه الظاهر بصحبته للشهاب السهروردي، ومن فساد عقائد الناس أن هو أبقي عليه فلم يكن من صلاح الدين إلا أن كتب إلى ابنه الظاهر يأمره بقتل السهروردي ويشدد عليه في ذلك ويؤكد، وما هي إلا أن استفتى فقهاء حلب في أمره فأفتوا بقتله.

والواقع أن هذه الحملة على السهروردي تدعو إلى التساؤل، هل هي وليدة خصومة شخصية وتباين في الميول والطباع؟ أم ثمرة خلاف مذهبي؟ في الحقيقة ذهب بعض المستشرقين من أمثال هورتن **Horten** وغيره إلى أن مقتل السهروردي يرجع إلى أسباب سياسية: يقول "هورتن" ما نصه: (إن مذهب السهروردي ينطوي على إحياء المذهب الإسماعيلي القائل بأن أبناء عليّ هم صور للتجلي الإلهي، ولهذا أعتبر تائراً سياسياً يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل)^(٢٧).

ويوافق بعض الباحثين على هذا الرأي، فنجد الدكتور عبد الرحمن بدوي يقول: "بأنه لولا اتصال السهروردي بالملك الظاهر وما خشيه السلطان من تأثير هذه الصلة على المذهب السني الذي كان يمثلته صلاح الدين لظل السهروردي طليقاً حراً يفكر كما يشاء. ونفس ما حدث للسهروردي حدث

للحلاج من قبل ، فلو لا أن الحلاج قد زج بنفسه فى التيارات السياسية المضطربة فى عصره ومصره بين الشيعة والحنابلة؛ واتصاله برجال السياسة؛ لما حدث له شيء مما حدث من تعذيب أو صلب . أما أن تكون أسباب اتهامه هى مسائل ترجع إلى آرائه، فلم يكن إلا تكاه استند إليها السلطان فحسب، وأن فى وسعه أن يجد غيرها لينكل به كما فعل لو لم توجد هذه الآراء» (٢٨).

وإذا كان بعض المستشرقين والباحثين يرجع حادث مقتل السهروردى إلى أسباب سياسية، فإن هناك أسباباً أخرى يجب أن لا نغفل عنها؛ وهى أن جرأة السهروردى وقسوته على معارضيه هى التى جنت عليه، وهذا الشهرزورى تلميذ السهروردى أقوى شاهد إثبات، حيث فصل القول فى هذا تفصيلاً تاماً، وأظهرنا على أن السهروردى كان يصرح فى البحوث بعقائد الحكماء؛ لأنه كان صارماً فى جدله مفحماً فى حجته، لا يأخذ خصومه فى هوادة، ولا يخاطبهم فى لين (٢٩).

هذا بالإضافة إلى ما كان يظهره بقوة روح القدس، وما نسب إليه من العظائم، وأنه أدعى النبوة، فكل ذلك كان سبباً فى أن يجمع الفقهاء أمرهم على تكفيره وإباحة دمه، والحكم عليه بالقتل ، ولكن الشهرزورى يرى أن السهروردى بريء من ذلك (٣٠).

من هذا يتبين لنا أن جرأة السهروردى وتهوره وقلة تحفظه من الأسباب التى جنت عليه، فمن يدرى فلعل السهروردى لو أنه أصطنع كثيراً أو قليلاً من التحفظ والاعتدال وأمسك عن كثير أو قليل من تصريحاته وعباراته لكان للفقهاء معه شأن آخر، ولكنه وقد أطلق نفسه على سجيته، وأطلق لأذواقه وأفكاره ومذاهبه كل حريته، ولكن لم يستطيع أن يكون غير ما كان، ولا أن يقول غير ما قال، ولم يستطيع الفقهاء إلا أن يحرجه ويدحضوا مزاعمه

وينسبوه إلى الكفر والضلال ويفتوا بقتله^(٣١) .

وينفرد العماد الأصفهاني الذي كان معاصراً للسهروردي بإيراد القصة الكاملة لمقتله فيقول ما نصه: " في سنة ٥٨٨ هـ قتل شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب . أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ، ما خلا الفقهاء (ابن جيهل) فإنهما قالوا: هذا رجل فقيه ومناظراته في القلعة ليس بحسن ، ينزل إلى الجامع ويجتمع لهم ويعقد له مجلس في الخلاف معه وقالوا له أنت قلت في تصانيفك: "إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل، فقال لهم: ما حد لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟ قالوا بلى، قال: فالله قادر على كل شيء، قالوا إلا على خلق نبي فإنه مستحيل، قال فهل يستحيل مطلقاً أم لا، قالوا كفرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنه نقص عقل لا علم ، ومن جملة أنه سمي نفسه المؤيد بالملكوت^(٣٢) .

وإذا كان السهروردي قد قتل بالفعل، فكيف نفذ فيه حكم القتل؟ وعلى أى وجه قتل؟

اختلفت الروايات وتضاربت الأقوال في هذا الموضوع، فنجد أن الشهرزوري يقول: "ورانت الناس مختلفين في قتله فزعم بعضهم أنه سجن ومنع الطعام وبعضهم يقول: "منع نفسه حتى مات، وبعضهم يقول: "خنق بوتر"، وبعضهم يقول بسيف، وقيل: "أنه حط في القلعة وأحرق"^(٣٣) .

كما يخبرنا ابن أبي أصيبعة حيث يقول: "ولما بلغ الشهاب السهروردي ذلك (نبأ قتله) وأيقن أنه مقتول وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يترك في مكان منفرد، ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقي ففعل به ذلك"^(٣٤) .

من هذين النصين يتضح أنه لا يمكن أن نرجح كيف قتل السهروردي، غير أنه يمكن القول مع "هنري كوربان" بأنه قتل بطريقة سرية^(٣٥) . أما عن

معرفة التاريخ الذى وقع فيه حادثة القتل • فنجد أن المؤرخين والمترجمين يختلفون فى إيراد وفاته، إلا أن الاختلاف ليس كبيراً، فهو لا يتعدى سنتى ٥٨٦هـ - ٥٨٨هـ • فنجد أن الشهرزورى يذكر ٥٨٦هـ على أنها السنة التى قتل فيها أستاذه^(٣٦) • وكذلك العماد الأصفهاني يذكر حادث مقتله ٥٨٨هـ^(٣٧) • إلا أن معظم الباحثين والمؤرخين والمترجمين يرجحون من بين هذه التواريخ جميعاً ٥٨٧هـ^(٣٨) • وهو يوافق ٢٩ يوليو سنة ١١٩١م^(٣٩) يعنى أن عمره كان حينئذ ٣٦ عاماً بالتقويم العربى القمري، ويلاحظ أن تاريخ وفاته سابق على التاريخ الذى مات فيه ابن رشد، وذلك بسبع سنين •

خامساً: حياته الفكرية

يعتبر السهروردي أول من تصدى للفلسفة المشائية فى القرن السادس الهجرى، فقد أعرب فى مصنفاته عن تبرمه بالفلسفة المشائية، وحرصه على تخطيطها بالاتجاه نحو فلسفة إشرافية، تتم عن أعماق شجونه الفكرية؛ وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن السهروردي متصوفاً قبل أن يكون فيلسوفاً، وقد انتهى من فلسفته إلى حكمة الإشراق التى تدل على مذهبه الحقيقى، وقد تفلسف غيره من متصوفى الإسلام، ولكن أحداً منهم لم يربط الفلسفة بالتصوف مثل ما فعل، فهو يضع الفلسفة والتصوف فى علاقة خاصة لا نجدها إلا عنده، وهو يميز بين نوعين من الحكمة متقابلين: "الحكمة البحثية" المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى، وتهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، وهى حكمة الفلاسفة، "والحكمة الذوقية" التى هى ثمرة مذاق روحى، وهى حكمة يحياها الإنسان ولا يستطيع التعبير عنها وهى حكمة الإشرافيين، وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهرى، لأن الإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية، وينفذ فى نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية^(٤٠) •

وفى هذا يحدثنا الشهرزورى: ما نصه: "جمع يعنى (السهروردى) بين الحكمتين أعنى الذوقية والبحثية • أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل وراضى عن نفسه التشاغل بالعالم طالباً بهمته العالمية مشاهدة العالم الروحانى • فإذا استقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره • حتى ظفر لمعرفة نفسه، ونظر بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامه فلتعلم جيداً أنه كان فى المكاشفات الربانية آية، والمشاهدات الروحانية نهاية، لا يعرف غوره إلا الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون • وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها وشيد أركانها وتميز عن المعانى الصحيحة البارزة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة، وأنقنها ورآها لاسيما فى الكتاب المعروف "بالمشارع والمطارحات" فإنه استوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين وتفحص فيه معتقد الحكماء الأقدميين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات، والأسئلة والإيرادات من تصرفات ذهنه ومكنون علمه، وذلك يدل على قوته فى الفن البحثى والعلم الرسمى، وأعلم أن قيم كلامه ومعرفة أسراره مشكل جداً على من لا يسلك طريقته^(٤١) .

وهذا الجمع المحكم بين الحكمتين "الذوقية والبحثية" يدل دلالة واضحة على مظاهر الأصالة فى التفكير عند السهروردى • فبحسب النظرية السهروردى أن المجهود الفكرى للنفس الإنسانية، لا يحقق لها الغاية المرجوة، التى مى المعرفة التامة، إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطنى، كما أن الاختبار الروحى بدوره، لا يزدهر ويرسخ وينتج ثمراته المطلوبة إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة^(٤٢) .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن النظرية السهروردية تدعو إلى "حشد" كل ضروب العهد - بما فيها الاسلام - لشرح "روحية الإشراق" بنقل اعتبار التوجيه للإسلام فى المجتمع الإسلامى إلى روحيته الإشرافية^(٤٣) .

وهذه المحاولة تبين لنا أن السهروردي كان موسوعى النزعة، لا يقتنع بكتاب، ولا يقف عند شيخ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض سواء أكانوا شرقيين أو غربيين. وكأنما كان يطبق الحديث القائل: "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها النقطة" فجمع بين حكماء الفرس واليونان وبين كهنة مصر وبراهمة الهند وأخى بين أفلاطون وزرادشت، وبين فيثاغورس وهرمس، وشاء أن يضم الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن^(٤٤). هذا من ناحية ومن ناحية أخرى استطاع أن ينبهنا إلى دراسة المنطق والفلسفة وما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم وأثر كبير فى إعداد طلاب الحكمة. وتثقيفهم فهو يرى أنه لا بد لطلاب العلم والمعرفة من أن يلم إماماً تاماً بالفلسفة الأرسطية والمنطق والرياضيات والتصوف، وأن يخلص نفسه من شوائب الهوى والشهوة، بحيث يستطيع أن ينمى تدريجياً هذه الحاسة التى تحقق وتصحح ما يأخذ العقل على أنه نظرى خالص، والتى تعرف عن الصوفية باسم الذوق. فإن العقل الذى يعمل وحده دون أن يكون له عون أو مؤيد من الذوق لا يصح أن يوثق فيه ثقة مطلقة أو يطمئن إليه اطمئناناً لا شبهه فيه ولا غبار عليه ومن ثم كان السهروردي حريصاً على أن يؤيد العقل بالذوق^(٤٥).

سادساً: آثاره

لقد كان لمصير السهروردي أثره فى أن يظل إنتاجه الفلسفى مختفياً لبعض الوقت، نظراً لما شاع عنه من مروق فى الدين، إلا أن تلامذته قد اهتموا بتتبع أخباره، وعلى الأخص الشهرزورى^(٤٦) الذى ذكره فى ترجمته لمصنفات السهروردي تسعة وأربعين كتاباً ورسالة فضلاً عما ذكره من مصنفات منشورة ومنظومة تصور عبقرية السهروردي فى النثر والنظم، ولم تصل إلينا معظم تلك الآثار والمصنفات التى يعددها الشهرزورى

للسهرورى . اللهم إلا كتباً ورسائل نشر أقلها وما يزال أكثرها مخطوطاً حتى الآن، وتوج منه نسخ خطية تختلف كثرة وقلة فى مكتبات الشرق والغرب يضاف إلى هذا أن صحة نسبة بعض ما يذكره الشهرزورى إلى السهروردي ما يزال فى حاجة ماسة إلى تحقيق وموازنة تكشف عن وجه الحق فيها .

ومهما يكن من شىء فإن إثبات الشهرزورى لمصنفات السهروردي يمكن أن يعد إثباتاً كلياً إذا قيس إلى ثبوت غيره من المؤرخين والمترجمين من أمثال ابن أبى أصيبعة وابن خلكان وياقوت الحموى وحاجى خليفة، والتي من أخص خصائصها أنها جزئية ذكرت شيئاً و أغفلت أشياء وما أغفلته كان أكثر بكثير مما ذكرته . غير أننا نجد أن محاولة الشهرزورى ليست بحثاً فى العلاقة بين ترتيب كتب السهروردي وتطور فلسفته، بل إنها تعداد لكتبه ورسائله دون مراعاة لأى اعتبار تصنيفي .

أما أول من قام بمحاولة التصنيف هذه من الكتاب المحدثين فهو ماسينيون^(٤٧)، الذى يقسم كتب السهروردي إلى ثلاثة أقسام بحسب مراحل ثلاث من حياته الفلسفية وسمت كل منهما تفكيره بطابع معين . وهذه المراحل هى:

١ - مرحلة الشباب أو "العهد الإشرافي" وتشمل الألواح العمادية، وهياكل النور أو الرسائل الصوفية، وكان ذلك بالاستناد إلى ما أورده الشهرزورى .

٢ - مرحلة العهد المشائى: وتشمل التلويحات واللمحات والمقاومات والمطارحات .

٣ - المرحلة الثالثة: وهى العهد الأخير الذى تأثر فيه بالافلاطونية المحدثة وابن سينا: وتشمل حكمة الإشراق واعتقاد الحكماء .

ولقد فتحت محاولة "ماسينيون" باب الخوض فى تصنيف كتب "السهروردى" أمام المستشرقين فذهب سبيز وختك Spies, Khattak^(٤٨)، ليقررا أن رسائل السهروردى الصوفية والفلسفية مثل "مؤنس العشاق" و"لغة موران" و"صفيير سميرغ" هى من أعمال السهروردى المبكرة.

إلا أن المحاولة الرصينة التى قام بها المستشرق الفرنسى الأستاذ "هنرى كوربان" Henery Corbin^(٤٩) بعد ذلك، نقلت هذه المسألة، من بحث تاريخى لتصنيف السهروردى إلى بحث فى فلسفته والإبانه عن تطور فكره، منذ تحصيله الأول فى "مراغة" إلى امتلاك أساليب الجدل فى "حلب" كما يذهب أيضاً "هنرى كوربان" إلى أن كتب السهروردى لا يمكن أن تصنف تبعاً لمراحل سيرته، بل أن هذه المؤلفات، المتجانسة فى الغاية تشير الواحدة منها إلى الأخرى بشكل ظاهر أو خفى. ولذلك اعتمد تصنيفه على الوحدة الجوهرية لآثار الشيخ، وعلى النهج المعنوى الذى ينظم ويؤلف بين هذه الآثار فى دلالتها على مثال واحد. فأهمل تصنيفه، وبالتالى التسلسل التاريخى، واعتمد الأواصر المعنوية والنفسية فى تقدير المشاكل. وهو يقسم كتب السهروردى إلى أربعة أصناف:

١ - صنف يشتمل على رسائل يمكن أن يطلق عليها اسم "الرسائل الاعتقادية الكبرى" وهى مكتوبة بالعربية، وقد وضعت الرسائل الثلاث الأولى: "وهى التلويحات والمقاومات والمشارع والمطارحات". على أن تكون إعداداً وتمهيداً لدراسة الرابعة، وهى حكمة الإشراق التى يعدها السهروردى أهم مصنفاته جميعاً.

٢ - صنف يشتمل على طائفة من الرسائل الاعتقادية الصغرى بعضها كتب بالعربية وكتب بعضها الآخر بالفارسية، كما هو الشأن فى هياكل النور ويدخل تحت هذا الصنف "الألواح العمادية" و"بستان القلوب" و"اعتقاد

الحكماء" و "كلمة التصوف" و "كشف الغطاء" و "اللمحات فى الحقائق" .
٣ - صنف يشتمل على طائفة أخرى من الرسائل وضعت فى صورة أمثال وحكايات توجيهية وقصص رمزية وقصد بها الإرشاد والتوجيه، ويكاد كلها يكون مكتوباً بالفارسية إلا القليل منها، فقد كتب بالعربية، أو كتب بالعربية والفارسية، كما هو الشأن فى رسالة "الغربة الغربية"، ويدخل تحت هذا الصنف: رسالة عقل، ورسالة "آواز بر جبرائيل"، وكلمات ذوقية (= الأبراج)، ولغة موران، "مؤنس العشاق" (=العشق)، رسالة "درخالة طفولية"، رسالة "روزی باجماعت صوفيان"، ورسالة الطير، ورسالة "صغير سميرغ".

٤ - صنف يشتمل على مجموعة من الواردات والتفديسات التى هى أشبه ما تكون بالزمير، وتدور حول طقوس يومية تقديساً للملائكة القائمين على أمر الكون والمخطوطات التى عثر عليها من هذا الصنف ما تزال نادرة حتى الآن . ويقول الأستاذ كوربان "إنه لم يقف منها إلا على مخطوطات استانبول" (٥٠)

ويساير الدكتور/ سيد حسين نصر (٥١) هذا الترتيب وذلك فى خمسة أقسام:

القسم الاول: مؤلفات كلها باللغة العربية، وأهمها أربعة، منها ثلاثة عن الفلسفة المشائية: تلويحات ومقاومات ومطارحات، أما الأخير فيدور حول حكمة الإشراق .

القسم الثانى: مؤلفات مكتوب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر باللغة الفارسية، تتناول بالتفصيل الموضوعى الدقيق بعض الجوانب المتصلة بالمؤلفات الأولى . وهى عموماً موجزات وتشمل العناوين التالية الرئيسية: "هياكل النور، الألواح العمادية، بارتا

نامة، اعتقاد الحكماء، اللحات، يزدان شناخت" التى تنسب
أحياناً إلى "عين القضاء" الهمذنى وبستان القلوب الذى ينسب
بدوره إلى السيد الشريف الجرجانى أحياناً بعنوان " روضة
القلوب".

القسم الثالث: مؤلفات كلها باللغة الفارسية، وهى أقاصيص وحكايات كتبت
بلغة رمزية، تصف الطريق التى يجب على مبتدئى السالكين .
واتخاذها كى يصلوا إلى المعرفة الباطنية والإشراقية . وأهمها
عقلى سرخ، وأوازير جبرائيل والغربة العربية (وهو نفسه
مكتوب بالعربية)، لغة موران، رسالة فى حالة الطفولية، روزى
باجماعت صوفيان، صوفيات، رسالة فى المعراج . صفير
سيمرغ .

القسم الرابع: مؤلفات تشتمل على شروح وترجمات لنصوص فلسفية قديمة
ضمنها كتب فى المدخل للمذاهب الباطنية وينبغى أن نعد بينها
ترجمته الفارسية لرسالة الطير لابن سينا، والشرح الفارسى
لكتاب "الإشارات والتنبيهات" لنفس المؤلف ورسالته فى حقيقة
العشق التى تعتمد على رسالة أخرى لابن سينا بعنوان "رسالة
العشق" وشرحه لبعض آيات القرآن ولمجموعة من الأحاديث .

القسم الخامس: مؤلفات تشتمل على صلوات وأدعية وأوراد وأذكار يسميها
السهروردى الواردات والتقديسات .

ولا يشير الدكتور/سيد حسين نصر إلى تصنيف تاريخى لكتب
السهروردى فهو على غرار الأستاذ "هنرى كوربان"، يقيم علاقة معنوية بين
كتب السهروردى ويصنفها بحسب تقارب المضمون .
أما الدكتور/ محمد على أبو ريان فيرى، هو أيضاً، أن كل محاولة

تاريخية لتصنيف كتب السهروردي تعد بعيدة كل البعد عن الروح العلمية، لأن التداخل بين أفكار هذه الكتب، وظروف تأليفها يحولان دون التصنيف المنهجي السليم^(٥٢). ويذهب إلى أن مؤلفات الشيخ يجب أن تصنف تصنيفاً تعليمياً^(٥٣). ثم ينصح القارئ أن يبدأ بقراءة "التلويحات" ثم "المقاومات" ثم "المطارحات"، وذلك قبل الشروع بقراءة "حكمة الإشراق"، وهو يرى أن تكون قراءة هذا الأخير تحت إشراف موجه مرشد هو "القائم بالكتاب"، حتى يقف المرید على بعض مبادئ "الإشراق".

والجدیر بالذكر أن السهروردي ينصح باتباع هذا الترتيب في قراءة بعض كتبه وخاصة المطارحات فهو يقول: "وهذا الكتاب أى المطارحات ينبغي أن يقرأ قبل حكمة الإشراق، وبعد التحقيق المختصر المرسوم بالتلويحات فإذا استحكم الباحث هذا النمط فليشرع في الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الإشراق حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق ثم يتم له مباني الأمور ٠٠٠٠ وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلية، وآخره لانهاية له"^(٥٤).

ومن هذا النص نجد أن الدكتور/ محمد على أبو ريان أراد أن يكمل افتراض ما أوصى به السهروردي وهو لذلك يستحسن أن يقرأ المرید الرسائل أثناء قراءته من حكمة الإشراق لأنها تساعد على مشاهدة الأنوار القاهرة. ويفطن الباحث أخيراً، إلى أن السهروردي لم يجعل "لهياكل النور" مكاناً خاصاً في ترتيب قراءة الكتاب، فيعود إلى الأخذ بطريقة الأستاذ "هنري كوربان" في اختيار مكان له "بحسب محتوياته" ولما كان محتوى هذا الكتاب وثيق الصلة بما ورد في "حكمة الإشراق" فقد وجد الدكتور/ محمد على أبو ريان أنه من المستحسن قراءته قبلها مباشرة^(٥٥)، وهكذا بدأ الدكتور/ محمد على أبو ريان تصنيفه معتمداً على نصح السهروردي في قراءة بعض كتبه،

ثم انتهى إلى طريقة الأستاذ "هنرى كوربان" - فى البحث عن محتويات
للكتب الموضوعية التى تؤلف بينها، ثم تحديد مكانها من "حكمة
الإشراق" (٥٦) .

ولاشك فى أن كل المحاولات التى بذلت من قبل الباحثين لتصنيف كتب
السهروردى تنطوى على دقة وإبداع، ومن ثم يمكن حصر مؤلفات
السهروردى فى مجال المنطق الإشراقى على النحو التالى:

١ - التلوينات اللوحية والعرشية .

٢ - المقاومات .

٣ - المشارع والمطارحات .

٤ - اللحات فى الحقائق .

٥ - هياكل النور .

٦ - حكمة الإشراق .

هوامش الفصل الأول:

١. **ابن أبي أصيبعة** : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق د/نزار رضا منشورات مكتبة الحياة - بيروت، سنة ١٩٦٥، ص ٦٤٠.
٢. **نيلينو** : علم الفلك: تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى منشورات الجامعة المصرية، روما، سنة ١٩١١، ص ٦٨.
٣. **ياقوت الحموى** : معجم الأدباء، طبعة دار المأمون، القاهرة بدون تاريخ طبع ج ١٩، ص ٣١٤.
٤. **ابن خلكان** : وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان تحقيق د/إحسان عباس دار الثقافة، بيروت، سنة ١٩٧٧، ج ٦، ص ٢٧٣-٢٧٤.
٥. **الشهرزورى** : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة بجامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٣٧، ص ٢٣٢. وقد حقق هذا الكتاب مؤخرًا بواسطة الدكتور/ محمد على أبو ريان.
٦. المصدر السابق، ص ٢٣٢-٢٣٣.
٧. **د/ عثمان يحيى** : الصحف اليونانية - أصول غير مباررة لفكرة "الحكيم المتأله عن السهروردي، شيخ الإشراق، الكتاب التذكارى، القاهرة، ١٩٨١، ص ٣٢٢.
٨. **أحمد أمين** : حي بن يقظان، إر المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ص ٨.
٩. **جومس نو لجانس** : السهروردي ودوره فى الميدان الفلسفى، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٠٧-١٠٨.
١٠. **السهروردي** : اللمحات فى الحقائق، تحقيق د/ محمد أبو ريان، دار

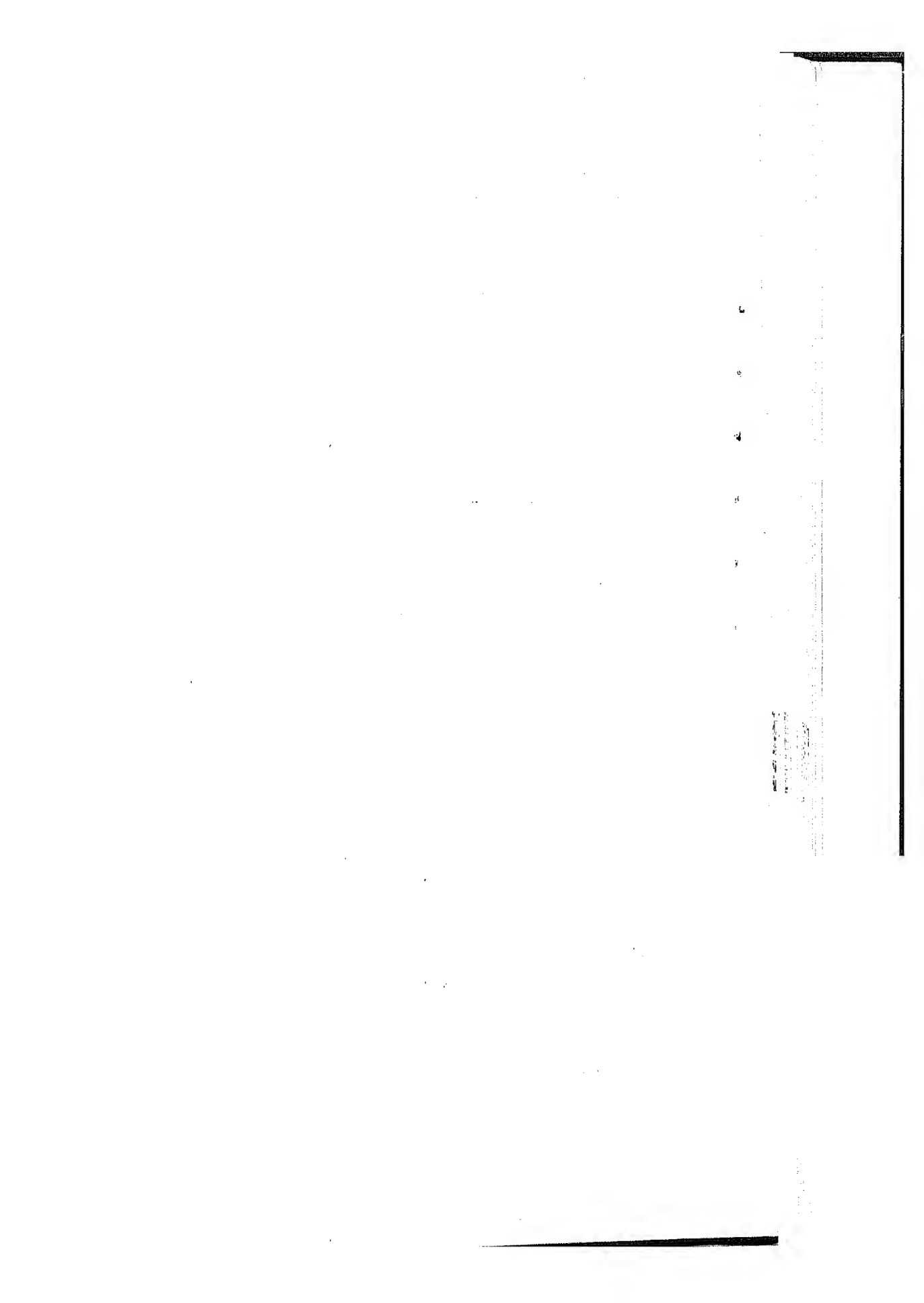
- المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨م، ص ٥-٦.
١١. **ياقوت الحموي**: معجم البلدان، المجلد الثالث، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٨٩.
١٢. **هنري كوريان**: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينايع الأولى حتى وفاة ابن رشد، ترجمة د/ نصير مروه وحسن قبيس، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣٠٣.
١٣. **د/ محمد مصطفى حلمي**: حكيم الإشراق وحيات الروحية، بحث نشر ضمن مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ١٢، ج١، عدد ديسمبر سنة ١٩٧٠، ص ٦٤-٦٥.
١٤. **د/ محمد علي أبو ريان**: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ١٩.
١٥. **د/ سامي الكيالي**: السهروردي (سلسلة نوابغ الفكر العربي)، دار المعارف القاهرة ١٩٥٥م، ص ٢٠.
١٦. **د/ محمد مصطفى حلمي**: المرجع السابق، ص ٦٥.
١٧. **الشهرزوري**: المصدر السابق، ص ٢٣٣.
١٨. **قطب الدين الشهرزوري**: شرح حكمة الإشراق، ص ٢٣٣.
١٩. **د/ ابراهيم مذكور**: بين ابن سينا والسهروردي، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري - شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٦٧-٦٨.
٢٠. **ابن أبي أصيبعة**: المصدر السابق، ص ٦٤٣.
٢١. **الشهرزوري**: نزهة الأرواح، ص ٢٣٣.
٢٢. **Louis Mossignon: Recueil de textes inedits concernant l'histoire de mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, P.113**

٢٣. د/ محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢١.
٢٤. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص ٦٤٣-٦٤٣.
٢٥. الشهرزورى: نزهة الأرواح، ص ٢٣٥.
٢٦. ابن أبي أصيبعة: المصدر السابق، ص ٦٤٣.
٢٧. Max Horten: Die philosophie des islam, Munschen, 1924, P.125.
- نقلا عن: د/ محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢٦-٢٧.
٢٨. د/ عبد الرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٢٧.
٢٩. الشهرزورى: المصدر السابق، ص ٢٣٤.
٣٠. المصدر السابق، ص ٢٣٥.
٣١. د/ محمد مصطفى حلمى: حكيم الإشراق وحيات الروحية، ص ٦٧.
٣٢. نقلا عن د/ محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢٥.
٣٣. الشهرزورى: نزهة الأرواح، ص ٢٣٥.
٣٤. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص ٦٤٢.
٣٥. هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٠٣-٣٠٤.
٣٦. الشهرزورى: المصدر السابق، ص ٢٣٥.
٣٧. د/ محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢٥-٢٦.
٣٨. هنرى كوربان: "السهروردى المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى"، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الإسلام، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٩٥.

٣٩. **جومس نولجانس:** السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي، ص ١٠٨-١٠٩.
٤٠. **Louis Gardet: Quelques Reflexions sur l'Ishraq de suhrawardi.** بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٨٥.
٤١. **الشهرزوري:** نزهة الأرواح، ص ٢٣١.
٤٢. **د/ عثمان يحيى:** الصحف اليونانية - أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردي، ص ٣٢٣.
٤٣. **د/ محمد البهي:** دور السهروردي في "عالمية" الثقافة في القرن السادس الهجري - بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٨٨.
٤٤. **د/ ابراهيم مذكور:** بين السهروردي وابن سينا، ص ٦٨.
٤٥. **د/ محمد مصطفى حلمي:** حكيم الإشراق وحياته الروحية، ص ٨٥.
٤٦. **الشهرزوري:** نزهة الأرواح، ص ٢٣٥-٢٣٨.
٤٧. **Massignon: Op. Cit., P.113**
٤٨. **O. Y. Spies, S. K. KHATTAK:** "Three treatises on mysticism" in Bonner orientlis tische studien, stuttgrt, verlg W.Kohlhammer, 1935, P.3.
٤٩. **Henery Corbin: Opera Metphysics and Mystica, Vol. 1, Istambul, 1945, PP. Vi-Xvii.**
٥٠. **Ibid, P. Xvii.**
٥١. **Dr. Seyyed Hossein Nasr: Shihab alDin Suhrawardi Al-muqtul in A history of Philosophy, With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in muslim lands, edited and introduced by MM. Short, Vol.I. Wiesbaden, otto Harrassowits. 1963. PP. 374-375.**

٥٢. **السهروردي:** هياكل النور، تحقيق د/ محمد علي أبوريان،
المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٥.
٥٣. المصدر السابق، ص ١٦، د/ محمد علي أبوريان: أصول الفلسفة
الإشراقية، ص ٦٧.
٥٤. **السهروردي:** الشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة
الإلهية، تصحيح هنري كوربان استانبول، ١٩٤٥، ج ١ ص ١٩٤.
٥٥. **السهروردي:** هياكل النور، ص ١٧.
٥٦. **د/ اميل المملوف:** كتاب اللحات للسهروردي، دار النهار للنشر،
بيروت، ١٩٦٩، ص ١٩-٢٠. أنظر أيضاً.
- Pere Anawti: La Nation de Wugud dans Kitab
Al mushari Wal Mutariorhat de Shrawardi.**
- بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة،
١٩٨٠، ص ١٣٧.

الفصل الثانى
المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة
عند السهروردي



أولاً: مفهوم المنطق عند السهروردي:

ذهبت الصوفية إلى أن مصدر المعرفة أمر آخر غير الحس العقل . قد يكون الحدس وقد يكون الذوق وقد يكون البصيرة وقد يكون الإلهام . ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد إلى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة ولا إلى موضعها من الحياة الروحية، وإن وصفها الجميع أو بالأحرى وصفوا مظاهرها، ووظائفها بصفات متقاربة، فهي نوعاً ما من التعقل تدرك وتعرف، ومع ذلك ليست هي العقل الذي نعرفه وهي تنزع نحو موضوعها وتتعشقه إلى درجة الفناء فيه، أى أن فيها عنصري الإرادة والوجدان، ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التي نعرفها ولا هي واحدة من العواطف التي لنا عهد بها . فهي حاسة عاملة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التي تدرك عملها في حياتنا الشاغرة .

وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية، اسم القلب والسر وعين البصيرة وما إلى ذلك من الأسماء التي تعدو أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندري من كنهها شيئاً^(١) .

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدراً للمعرفة البشرية الحقة، لأنهم يميزون بين ظاهر الشيء وحقيقته، وبين الشكل والمضمون، وهو في تميزهم هذا قد ذهبوا إلى أن المعرفة خاصة بالمحسوسات، وأن العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات، ولكن ثمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل . وهذه المعقولات الموجودة

والموجودات المعقولة لا يمكن إدراكها أو بلوغها لا بالحس ولا بالعقل الذى يعتمد أساساً على الحس وهذه المعقولات تدرك بالحس الصوفى .
إذن المتصوفة جميعاً يرون أن وراء طور الحس والعقل طوراً آخر
ينبغى اللجوء إليه، والاعتماد عليه وهو الكشف أو الذوق .
وهذا واضح عند السهروردى وذلك حين قام بمحاولة جادة وصريحة
لجذب أرسطو العقلى صاحب البحث والبرهان إلى ميدان الكشف والذوق،
ومحاولة استتطاق أرسطو بالمبادئ الإشرافية، ثم الوقوف ضد ابن سينا
كثيراً مستخدماً، كل أنواع المذهب الإشرافى سواء عند الفرس أو الصابئة
وغيرهم (٢) .

هذا بالنسبة للفلسفة عند السهروردى، أما بالنسبة للمنطق، فقد وقف
السهروردى من المنطق الأرسطى موقفاً خاصاً، فهو يخصص، فى بعض
رسائل وخاصة رسالة "المحات فى الحقائق" قسماً طويلاً لمباحث المنطق
الأرسطى، وهو حين يعرض هذه المباحث يبدأ أولاً فيذكر آراء أرسطو
وغيره من الفلاسفة المشائين، ثم يعقب لهذه الآراء، وذلك فى القسم الأول من
كتابه "حكمة الإشراق" . وهو ينتمى إلى إثبات بطلانها بالقياس إلى مذهبه فى
الإشراق الذى يؤمن إيماناً قوياً، ويسيطر عليه فى كل مجال من المجالات
التي يعرض لها بالبحث .

وهكذا يحاول السهروردى أن يختصر المنطق الأرسطى اختصاراً
مبتكراً، ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقية، بحيث
يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء "المنطق الإشرافى" (٣)، ويرجع
السهروردى مصدر هذا المنطق إلى نظريته فى المعرفة القائمة على الذوق،
فيصرح بأنه توصل إلى ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، حيث يرى أنه
فى حكمه الإشراق يبدأ على سياق المشائين الذى ينتهى على البحث

الصوفى ، ويصف هذا السياق الصوفى بأنه: "سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً فى التحصيل" (٤) ، وفى ذلك يقول قطب الدين الشيرازى فى شرحه لحكمة الإشراق للسهروردى: أن المنطق المذكور فى حكمة الإشراق موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال بين فيه أشياء كانت فى طريقهم غير محصلة ولا مهذبة، ولهذا قال: "وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً فى التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحديد قواعدها، وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها" (٥) .

ويصف تارة أخرى: "بأنه الآلة الواقية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد . كثيرة الفوائد" (٦) .

وفى ذلك يقول قطب الدين الشيرازى: "الآلة المشهورة الواقية للفكر يعنى المنطق يصون الفكر من الخطأ فى انتقالاته من المعلوم إلى المجهول جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لتقوى الذهن من التبدد والخطر عن التبدل، كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يحتاج إليه فى هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتفتيحات شريفة منا أنه رد الأشكال (القياسية)، بل الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب واحد و المركب من موجبتين كليتين والسالبة موجبة بالعدول، وإما أن السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت مركبة لا بسيطة، وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول، وهى أن هذه الضوابط يكفيها أقل إشارة، وأدنى إيماء بخلاف البليد فإنه لا يفهم القليل ولا ينفعه الكثير، لطالب الإشراق كافية له أيضاً، لأنه إذا تفتن لما هو سبيله من شروق الأنوار ولمعان البوارق فيصير القليل لذلك أكثر المطالب ومهمات المسائل، لأن النور السانح هو إكسير المعرفة والحكمة، وما لم يتهياً الجزم به لتوقفه على الفكر فيكيفه من المنطق الضوابط النورانية لاشتمالها على ما لا بد منه فى هذا الفن وإن كان

على سبيل الإجمال (٧) .

ويرجع السهروردي مصدر المنطق إلى طريق آخر غير العقل فيقول:
"ولم يحصل لى أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة
عليه مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك (٨) .

ويعلق قطب الدين الشيرازي على هذا النص فيقول: "ولم يحصل بالفكر،
بل كان حصوله بأمر آخر أى بالذوق والكشف لما ارتكبتة من الرياضات
والمجاهدات، ثم أى بعد حصوله لى بالذوق والكشف ثم طلبت الحجة عليه
أى البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه
مشكك . لأن حصوله اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليتمكن أن يشكك فيه بما
يورده الخصم" (٩) .

وما يؤيد ذلك أن السهروردي فى مبحث المعارف والتعاريف بغير
بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة فى المنطق الأرسطى، ويضع مكانها
أسماء أخرى تحمل بعداً إشراقياً . فيسمى مثلاً دلالة اللفظ على المعنى:
التطابق والتضمن والالتزام - يسميها القصد والحيطة والتطفل (١٠) . ويسمى
اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو
المنحط (١١) .

كما انتقد السهروردي التعريف الأرسطى، وبين استحالة حصول العلم
عن طريقه، فقد رأى أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى
الخاص، أى الفصل، فى تعريف الشيء . ولما كان الذاتى الخاص هذا غير
معلوم عند من يجهله، فإقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية بأن
المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه اتفق الإمام بهذا
الذاتى أو الخاص أو الفصل فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا
يعرف الشيء إلا به، فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتعة، وكذلك تعريف

الشيء (١٢) .

وهذا النقد للتعريف الأرسطى حاول السهروردي توضيحه، وذلك بمحاولة إيجاد طريقين للتعريف: (١٣) .

أولاً: طريق الإحساس، فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك .
ثانياً: طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها . ومن هذين الطريقين يضع السهروردي التعريف الكامل لديه ويسميه بالمفهوم والعناية ويحدده: "بأنه التعريف بأمور لا تختص أحادها الشيء ولا بعضها، بل تخصه للاجتماع" (١٤) .

وهذا التعريف عند السهروردي وإن أخذ صورة الرسم الناقص، إلا أنه يحمل بعداً إشراقياً، وهذا يدل على إيمان السهروردي بحقيقة الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية .

أما في مبحث القضايا والقياس فنجد السهروردي يختصر كثيراً من أشكال القضايا والقياس؛ لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للفكر قليلة العدد، مختصرة كثيرة الفوائد تكفى للذكي وهو ما قاله ابن تيمية بعد ذلك من أن "المنطق الأرسطي لا يفيد الذكي ولا ينتفع به البليد" (١٥) . وهذا يعني أن السهروردي يرفض كل ما هو زائد عليه أو متشعب منه لا دلالة له . فمبادئ العقل هي المبادئ الكافية، وقد يكون هذا التشعب والتفريع أحد معاني الصورية، أي الصورية الفارعة .

ففي القضايا يقسم القضايا من حيث الكم إلى كلية وجزئية . ثم يحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم، وحتى تكون أحكام القضايا أضبط وأسهل، ثم يرد القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية وفي العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية بل على الكلية، والجزئية لا

تكون شرطاً في التناقض، وبالتالي فهي لا تدخل في أصول القضايا والكلية لابد أن تكون محيطة أو حاصرة^(١٦).

ثم يقسم القضايا من حيث الكيف إلى موجبة وسالبة ثم يرد القضايا كلها إلى قضايا موجبة، وهذا يعنى ر الفرع إلى الأصل . فالسلب فرع والإيجاب أصل . والسهروردى يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشرافية أصل المعرفة الإنسانية.

وإذا كان السلب جزءاً للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عيني أما السلب في الذهن فقط وليس في الخارج، يقول السهروردى "والحكم الموجب الذهني لا يثبت إلا على ثابت ذهني والموجب على أنه في العين لا يكون إلا ثابت عيني^(١٧)"، فالمعرفة الإشرافية إذن لا سلب فيها بل كلها إيجاب، وهي لا تسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات الإشراق إيجاباً لا سلباً. ثم يقسم السهروردى القضايا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتعة وممكنة، ثم يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم، لأن الكيف هو الذى يميز شيئاً عن آخر^(١٨).

ثم يرد السهروردى القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتة، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى والمعرفة الإشرافية معرفة ضرورية وليست ممكنة ويجعل السهروردى الإمكان والاقتناع جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض . والقضية البتاتة هي الوحيدة التى تستخدم في العلوم، أما الممكنة أو انممتعة فلا تستخدم على الإطلاق . ثم يرد السهروردى كل أشكال القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية، وهي القضية البتاتة كما يسميها^(١٩) . ولم يعرف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس المستوى والتناقض وبعض ضروب الأقيسة^(٢٠).

هذا بالإضافة إلى أنه خرج بآراء مبتكرة أيضاً . ففي التناقض يحذف السهروردي عديداً من الأبحاث، لأنه لا يحتاج إليها في نقد المناطقة المشائيين وتفريعاتهم^(٢١) .

وفيما يعلق بالقياس الاستثنائي والأقتراني . يقول عن السليبي: "إنه لا يحتاج إلى تطويل والضابط الإشراقي فيه مقنع ومنه كثير من المختلطات"^(٢٢) . ويقول عن الشكل الثاني "إنه ترك التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط"^(٢٣) - ويقول عن الشكل الثالث: "إنه قد حذف عنه التطويلات"^(٢٤) "أما الشكل الرابع" فإنه يسقطه من حسابه؛ لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية^(٢٥) .

فالسهروردي يستبدل بهذه التعريفات القريحة أو الفطرة أو الضابط الإشراقي وفي هذا يقول: "ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون"^(٢٦) . ويقول أيضاً: "إن كفته سلامة القريحة في معرفة حجة قياسية فليقع بذلك في جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل في قياس الخلف . ولكن عن التطويل في مثل هذه الأشياء استغناء"^(٢٧) .

تلك هي الإضافات التي أضافها السهروردي للمنطق الأرسطي وهي تعتبر من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق العربي والتي بدأت تتضح ثمارها اليانعة لدى "عبد الحق ابن سبعين"؛ حيث حاول وضع منطق إشراقي شأنه شأن السهروردي . هذا المنطق يحل محل المنطق الأرسطي الذي يقوم على تصور الكثيرة كما أن هذا المنطق على حد تعبير أستاذنا الدكتور المرحوم/ أبو الوفا التفتازاني يمكن أن يسمى بمنطق المحقق عند "ابن سبعين"، وهو منطق ليس من جنس ما يكتب بالنظر العقلي، وإنما من قبيل النفحات الإلهية التي يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو

إذن منطق ذوقى أو إشراقى لا يقوم على التجربة والاستقراء، وإنما يقوم على أساس الفطرة والمشاهدة^(٢٨).

ويخصص "ابن سبعين" لهذا الغرض قسماً طويلاً من كتابه "بد العارف" على نحو ما صنع السهروردى فى "حكمة الإشراق" وأغلب الظن أنه متأثر به فى هذا الصدد. ومباحث هذا المنطق الجديد على حد قول ابن سبعين: "لا تصورهما إلا بالمرشد ولا تتالها النفوس بالجهد ولا بالتجد، بل بالنفحات الإلهية، حتى يبصر (الإنسان)، ما لم يبصر. ويعلم ما لم يعلم، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب^(٢٩)، وهذا يذكرنا بما قاله السهروردى: بأنه" لم يحصل لى أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما كان يشككنى فيه مشكك^(٣٠).

تلك أوجه الشبه البارزة التى نجدها بين "منطق ابن سبعين" ومنطق السهروردى"، وعلى الرغم من اعتداد ابن سبعين الشديد بنفسه وعدم اعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل، إلا أنه فيما يبدو لبعض الباحثين المحدثين إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين السهروردى فى تفاصيل مذهبيهما نجد أنه متأثر بهذا الأخير، وذلك على الأقل فى محاولته التحرر من المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد يبنى على الذوق والمشاهدة، وتوجد مباحثة فى الخلد قبل التصور والتصديق لابعدهما، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكره الحكماء المشاءون، إذ لا نعلم أحد قبل السهروردى حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمى منظم^(٣١).

وأهم النتائج التى توصل إليها "ابن سبعين" فى منطقة أن حقائق المنطق فطرية فى النفس الإنسانية، وأن الألفاظ المنطقية السنتة وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والجوهر والشخص ونشعر بالكثرة الوجودية،

فهي محض وهم، والمقولات العشر كذلك، وإن اختلفت وتباينت، فإنما تشير إلى الوجود المطلق، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود المطلق وبذلك يجعل المقولات جنساً واحداً أو تحت جنس واحد(٣٢).

وهكذا يطبق "ابن سبعين مذهبه في الوحدة في مجال المنطق الأرسطي ليثبت دائماً أن كل مباحث هذا المنطق التي تشعر بالكثرة في الوجود وهم على التحقيق أو يتبادل بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه العام(٣٣).

ثانياً: خصائص المنطق الإشراقي عند السهروردي

إذا كان السهروردي قد أرجع مصدر منطقة إلى الذوق، فهو بهذا يدعو إلى ضرورة توافق الذوق مع العقل أو المنطق. فالعقل الذي يرى ويفكر وحدة دون أن يكون له مؤيد له من الذوق، ليس من الثقة فيه والاطمئنان إليه، بحيث ينتفى كل شك فيه، وتزول كل شبهة، ولا بد من ازدواجية أداة المعرفة(٣٤). التي تعتمد على الحكمة البحثية المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهاني وهي حكمة الفلاسفة المشائية، والحكمة الذوقية التي هي ثمرة مذاق روحي، وهي حكمة يحياها الإنسان. ولا يستطيع التعبير عنها، وهي حكمة الفلاسفة الإشراقيين، وليس ثمة تعارض حقيقي بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهري لأن الفيلسوف الإشراقي الحقيقي هو الذي يتقن الحكمة البحثية وينفذ في نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية(٣٥).

ويعطينا السهروردي صورة واضحة لهاتين الحكمتين فيقول: جمع " السهروردي بين الحكمتين، أعنى الذوقية والبحثية، أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل وراضى نفسه التشاغل بالعالم الظلماني، طالباً بهيمته العالمية مشاهدة العالم الروحاني. فإذا استقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره، حتى ظفر بمعرفة ونظر

بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلمة . فلنعلم حينئذ أنه كان في
المكاشفات الربانية آية والمشاهدات الروحانية نهاية، لا يعرف غوره إلا
الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون، وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها
وشيد أركانها، وعبر عن المعاني الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيدة
الوجيزة، وأتقنها إتقاناً لا غاية وراءه لاسيما في كتابة المعروف "بالمشارع
والمطارات" فإنه استوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين، ونقض فيه
أصول مذاهب المشائين وشيد فيه معتقد الحكماء الأقدمين، وأكثر تلك
البحوث والمتناقضات، وذلك على قوته في الفن البحثي والعلم الرسمي^(٣٦) .
ويستطرد الشهرزوري فيقول: "وأعلم أنه لم يتيسر لأحد من الحكماء
والعلماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ من إتقان الحكمتين المذكورتين، بل
بعضهم يسر له الكشف، ولم ينظر في البحث كأبي يزيد البسطامي" و
"الحلاج" ونظرائهما، وأما إتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقاً للوجود
من غير سلوك وذوق فلا يمكن لجميع الحكماء المقتصرين على مجرد
البحث الصرف مخطئون في عقائدهم . فان أردت حقيقة الحكمة وكنت
مستعداً لها، فأخلص لله تعالى وانسلخ عن الدنيا انسلخ الحياة من جلدها
عساك تظفر بها^(٣٧) . وذلك لأن الحكمة الإشرافية لا يمكن تعلمها لا بفكر ولا
بنظم دليل قياسي أو نصب تعريف جدي أو رسمي، بل بأنوار إشرافية
متناوبة، وتشاهدها فوقها على العناية الإلهية، وهذه الحكمة الذوقية قل من
يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلا للأفراد أو الحكماء المتألهين
كأنبأذوقليس وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين
الذي شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقديمهم^(٣٨) .

وإذا كان السهروردي قد جمع بين الحكمتين الذوقية والبحثية . فيمكن
تلمس هاتين الحكمتين عند الفيلسوف الإنجليزي "برتراند رسل" **Bertrand**

Russel حيث كتب رسالة فى غاية الروعة عن العلاقة بين المنطق والتصوف، حيث عقد فصلاً هو من أجود ما كتب فى حياة الفلسفة، أراد أن يميز بين قطبى الرعى فى حياة الإنسان الثقافية الذين هما بصورة مجملة التصوف فى ناحية، ومنطق العقل فى ناحية أخرى، وفى الحالة الأولى يكون الإدراك مباشراً وبغير مقومات، وفى الحالة الثانية على " التحليل " بينما يرفض أصحاب الحالة الأولى كل ضروب " التحليل " وأطلق " رسل " على بحثه ذاك عنوان " المنطق والتصوف " **Mysticism & Logic** ، ثم جعل العنوان نفسه عنواناً لكتاب يضم ذلك الفصل من فصول أخرى، وأنه لما يفيدنا فى هذا الموضوع أن نوجز ما قاله " رسل " فى " العلاقة بين المنطق والتصوف "، يقول " رسل " : لقد سار الإنسان فى محاولته أن يتصور العالم من حيث هو كل واحد مدفوعاً بدافعين مختلفين كل الاختلاف، وقد يتلاقى هذان الدافعان معاً فى إنسان واحد، وقد لايتلاقيان، فأولهما هو الذى يحفز الإنسان إلى النظر إلى الوجود نظرة المتصوف، وأما الثانى فيحفزه إلى النظر بوسيلة العقل نظرة العلماء، ولقد استطاع أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الأول وحده. كما استطاع أيضاً أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الثانى وحده. ولكن أعظمهم جميعاً هم أولئك الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية، وعناصر الإدراك الصوفى فى آنأ معاً (٣٩).

ويدلل " رسل " على ذلك " ببارمنيدس الايلى " الذى يصف تصوفه بأنه تصوف منطقى ظهر عند كثير من المتصوفه الميثافيزيقيين من يوم " بآرمنيدس " إلى " هيغل " وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا نعرف اللاوجود وما لا نعرفه ليس موجوداً (٤٠).

مما سبق يتضح لنا أن هناك فلاسفة قد أخذوا بالمنهج العقلى الاستدلالى فحصرهم الجدل العقلى الجاف فى دائرة مغلقة، ولكنهم برغم هذا وصلوا

إلى قمة العبقرية، ولكن هناك فلاسفة جمعوا بين المنهجين أى تجاوزوا مرحلة الفكر الاستدلالي إلى مقام الرؤية المباشرة أو الكشف، وهؤلاء أعظمهم لأنهم هم الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى فى آن واحدة معاً كما يقول "رسل".

والسهروردى خير من جمع بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى وذلك فى منطقة الإشراقى القائم على الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وهو بهذا يظل ثنائياً كابن سينا، فهو منطقى فيلسوف من ناحية يعتمد على العقل والبرهان فى نقده للمنطق الأرسطى بصرف النظر عن دوافع هذا النقد وهى دوافع إشراقية، ثم هو إشراقى من ناحية يعطينا تصوراً للعالم كنور ودرجات، العالم كدرجات من النور، فهو يمثل الفيلسوف المنطقى الإشراقى أى الحكيم الباحث المتأله (٤١).

ويعطينا السهروردى تصوراً لهذا الحكيم الباحث المتأله، وذلك فى إطار تصنيفه لدرجات الحكماء فيقول: "العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات مصداقاً للآية الكريمة: "إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيفَةً" (٤٢).

ويصنف السهروردى الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء إشراقيين، ثم حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثية والإشراقية، ويرتب الدرجات لكل طائفة، وقد جعلها على أربع درجات، التوغل والتوسط والضعف والعدم، ومن ثم يكن لدينا حساباً لدرجات ثلاثة رئيسية وأربعاً فرعية، والثلاث الأولى بين التوغل "التأله مثل أكثر الأنبياء" والأولياء، والثلاث الأولى بين التوغل والعدم وهى:

١ - حكيم عديم البحث متوغل فى التأله مثل أكثر الأنبياء والأولياء.

٢ - حكيم إلهى متوغل فى البحث عديم التأله مثل كثير من الفلاسفة.

٣ - حكيم إلهى متوغل فى البحث والتأله: وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السهروردي كما يذكر الشارح^(٤٣).
أما الدرجات الفرعية فهى تتفاوت بين التوغل والوسط والضعف وهى: (٤٤)

أ - حكيم إلهى متوسط فى البحث متوغل فى التأله.

ب - حكيم إلهى متوسط فى البحث متوغل فى التأله.

ج - حكيم إلهى متوغل فى البحث متوسط فى التأله.

د - حكيم إلهى متوغل فى البحث ضعيف فى التأله.

كما يصنف السهروردي طلاب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل

درجات الحكماء الثلاث وهى:

طالب البحث والتأله وهو يطابق الحكيم الإشرافي المتوغل فى البحث

والتأله.

طالب التأله فحسب وهو يطابق الصوفى عديم البحث المتوغل فى

التأله.

طالب البحث فحسب: وهو يطابق الفيلسوف المتوغل فى البحث عديم

التأله.

والأفضل عند السهروردي الحكيم الباحث المتأله ثم الحكيم المتأله ثم

الحكيم الباحث، يقول السهروردي: "وكتابنا هذا يعنى حكمة الإشراف" لطالبي

التأله وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب"^(٤٥).

ويعلق قطب الدين الشيرازي على هذا فيقول: "بأن المتوغل فى البحث

والتأله له الرياسة أى رياسة العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين وإحرازه

للشريفين وهو خليفة الله؛ لأنه أقرب الخالق منه تعالى، وإن لم يفق أى لندرته وعزته، فالمتوغل فى التأله، المتوسط فى الباحث لا يسلم من الشك بخلاف الحاصل من التأله، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل فى التأله عديم البحث وهو خليفة الله الذى يهدى به صراطاً مستقيماً لا أن يقتله ضلالاً مبيناً فصار وروده ملكة له بحيث تلحظ النفس متى شاعت من - استبتيانه ليتمكن أن يبنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام هذه أقل الدرجات وأعظمها أن يحصل له الملكة الثانية الطامسة وهى آخر المراتب^(٤٦).

ثالثاً: تقسيم السهروردى للمنطق

إن غاية المنطق عند أرسطو هى البرهان، والبرهان نوع من القياس المجرد البسيط، والقياس البسيط مكون من عناصر، هى القضايا، والقضايا تتكون من موضوعات ومحمولات وباختصار من حدود. وعلى ذلك فإن المنطق عند أرسطو و القدماء ينقسم إلى الأقسام الثلاثة الآتية:

القسم الأول: منطق التصورات أو نظرية التصور: ويختص بمبحث الأسماء والألفاظ المعبرة عن التصورات التى يستخلصها عقلاً من إدراك الأشياء مفردة، وبعبارة أخرى يبحث الحدود بدون اعتبار العلاقات التى قد تكون بينها. وهذا المبحث يؤدى إلى التعريف.

القسم الثانى: منطق التصديقات أو نظرية الحكم: وهو يبحث فى القضايا المعبرة عن الأحكام التى تتكون بإدراك عقلاً لعلاقات بين تصورين أو حدين، أو بعبارة أخرى يبحث فى ارتباط فكرة بأخرى فى صورة الحكم.

القسم الثالث: منطق القياس أو نظرية الاستدلال: وهو يبحث فى القياس وقواعده وأشكاله وضروبه التى يرد بعضها إلى بعض، أو بعبارة أخرى يبحث فى عمليات التزاوج بين قضيتين، تخرج منهما بنتيجة تجمع بينهما.

وهذا المبحث يؤدى بنا إلى البرهان الذى هو فى نظر أرسطو قياس مقدماته.

صادقة ويقينية^(٤٧).

ولقد تابع ابن سينا أرسطو في تقسيمه للمنطق، حيث يقول: "كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق". والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرى مجراه مثل تصديقنا بأن لكل مبدأ. فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون محمولة فتصير معلومة بالرؤية. وكل واحد منهما، ومنه ما هو حقيقي، ومنه ما هو دون الحقيقي، ولكنه نافع منفعه ما بحسبه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي^(٤٨).

وهنا يتضح أن ابن سينا قصر عمليات المنطق على الحد والقياس، ولم يذكر القضية ليس معنى هذا أنه لم يبحث القضايا أو أهمها، بل بحثها بحثاً وافياً، على أنه من المحتمل أن يكون السبب في إهماله لها في هذا التقسيم أنه يعتبرها عنصراً أساسياً في القياس من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها هي الغاية التي يصل إليها المنطق في عملية الاستدلال إذ أن المنطق يصل إلى حكمة، أي إلى قضية، أو بمعنى أدق أن الاستدلال نفسه كما يرى بعض المناطق - حكم مركب أو قضية مركبة، والمنطق عند أرسطو - كما قلنا ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة وهو مصدر فكرة ابن سينا^(٤٩).

وقد تابع السهروردي ابن سينا في تقسيمه هذا، حيث يقسم المنطق في "رسالة اللحات في الحقائق" (القسم الأول) إلى تصورات وتصديقات، وذلك في عشرة موارد. وهي تنقسم على النحو التالي:

المورد الأول: وهو في التصورات، ويحتوي على تسع لمحات، تتناول في اللحة الأولى بيان غرض المنطق، وتكلم في الثانية عن دلالة الألفاظ سواء بالمطابقة أو بالتضمن، كما تكلم في اللحة الثالثة عن أنواع الألفاظ وهي المفردة المركبة، وفي اللحة الرابعة قسم الألفاظ إلى جزئية وكلية

وعرج من ذلك إلى اللمحة الخامسة حيث تناول تكثر الألفاظ واتحادها من حيث اللفظ والمعنى. أما فى اللمحة السادسة فتكلم عن الموضوع والمحمول، وفى السابعة قسم المحمول ذاتى وعرضى وفصلها، وفى اللمحة الثامنة تناول خصائص السؤال والإجابة عليه، وينتهى من هذا المورد باللمحة التاسعة التى بين فيها السهروردى معنى الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وهى ما تعرف فى المنطق بالكليات (٥٠).

المورد الثانى: وهو فى الحدود، ويحتوى على ثلاث لمحات، خصص الأولى لبيان الحد التام والحد الناقص، والثانية لتعريف الرسم، وأعطى فى اللمحة الثالثة أمثلة للأخطاء الناتجة عن الخلط بين الكليات الخمس (٥١).

المورد الثالث: وقد أسماه "فى بارى أرميناس" ومعناها "فى العبارة" وهو يحتوى على خمس لمحات، بين فى الأولى جواز وجود الشئ فى الأعيان أو فى الأذهان أو فى الكتابة ومتى يتم ذلك، وفى الثانية بين أنواع المركب، وخصص الثالثة لتناول تقسيم القضية المنطقية من حيث الموضوع إلى قضية جزئية وأخرى كلية، وفى اللمحة الرابعة قسم القضية من حيث السلب والإيجاب، وقد جعلها السهروردى على أربعة أقسام هى الموجبة البسيطة، وهى ما ليس بها أداة سلب، وسالبة بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب كلفظ مستقل، أى ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، ومعدولة موجبة وهى التى بها أداة سلب، وسالبة بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب لفظ مستقل، أى ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، ومن أمثلة ذلك لفظ "لاسلكى" فلفظ "لا" هنا لا يغير السلب لأنه جزء من المحمول، وسالبة معدولة. وهى القضية السابقة عندما تدخل عليها أداة سلب، أما اللمحة الخامسة فيتكلم فيها الفيلسوف عن أنواع الشرطيات (٥٢).

المورد الرابع: وفيه يتكلم السهروردى عن جهات القضايا، ويقصد بذلك

أنواع الاستدلال المباشر، وقد قسمه أيضاً إلى خمس لمحات، تناول فى الأولى نسبة المحمول إلى الموضوع، من حيث الضرورة والإمكان والامتناع، ثم تكلم فى اللمة الثانية عن القضية الوجودية، وهى القضية التى يكون موضوعها موجوداً فعلاً فى الطبيعة أى يمكن أن يتعين، ولها حالات للسلب والإيجاب فصلها الشيخ فى هذه اللمة ليخلص منها إلى اللمة الثالثة التى خصصها للكلام عن التناقض وذلك حتى يتناول فى اللمة الرابعة حالات الاستدلال المعروفة فيما يسمى بمربع أرسطو وهى ما نعرفه الآن بالتضاد، والتداخل، والتناقض والدخول تحت التضاد، ولكل حالة من تلك الحالات الأربع أحكام تطلق على القضايا تبعاً لموقعها منها. أما اللمة الخامسة فقد خصصت لأنواع العكس والنقض أى أحكام جعل الموضوع محمولاً والعكس وتلك الطريقة فى الاستدلال المباشر ست حالات متعددة. هى حالة العكس المستوى، وحالة نقض المحمول وحالة نقض العكس المستوى، وحالة عكس النقيض المخالف وحالة عكس النقيض الموافق، وحالة النقض التام^(٥٣).

المورد الخامس: وهو عن تركيب وأشكال القياس وفيه ثلاث لمحات يتناول فى الأولى طريقة القياس وضروبه المنتجة وفى الثانية قياس القضايا الشرطية، وفى الثالثة يبين طريقة الاستثناء فى الشرطيات البسيطة من شرطية وحملية، سواء أكانت شرطية متصلة أم منفصلة^(٥٤).

المورد السادس: وهو مورد خاص بقياس الخلف، وفي خمس لمحات، يتناول فى الأولى شروط القياس، وفى الثانية تعريف قياس الخلف، والثالثة تعريف قياس الدور، وفى الرابعة طريقة الحمل على المقدمات، وفى اللمة الأخيرة يبين السهروردى كيف أن التسليم بصدق قضية يتضمن التسليم بكذب نقيضها^(٥٥).

المورد السابع: وفيه يتناول السهروردي بالشرح طريقة الحكم على القضايا الكلية في الاستقراء، وكيف أن ذلك الحكم ينطبق على جزئيات القضية الكلية، ولهذا المورد شرح عام لم يقسمه السهروردي إلى لمحات كالعادة (٥٦).

المورد الثامن: وهو في أصناف القضايا، حيث يتناول القضايا الواجبة القبول، ويقسمها إلى الأوليات والمجربات والحدسيات والمتواترات والمشهورات والوهميات والمقبولات والتقاريرات والمظنونات والمشبّهات (٥٧). المورد التاسع: وهو مورد خاص بالبرهان، ويتألف من أربع لمحات، تناول في الأولى تقسيم المطالب إلى تصورية وتصديقية، وفي الثانية تناول أقسام البرهان، وفي الثالثة تقسيم أجزاء العلم إلى موضوعات ومبادئ ومسائل وفي اللوحة الرابعة تعريف معنى الحد والقسم والاستقراء (٥٨).

المورد العاشر: وهو المورد الأخير في علم المنطق، وقد خصصه السهروردي للتحذير من بعض الأخطاء والمغالطات التي قد تقع في القياس (٥٩).

هذا هو تقسيم المنطق الأرسطي كما عالجها السهروردي في رسالة "اللمحات في الحقائق"، إلا أنه في كتابه "حكمة الإشراق" أخذ ينقد ويحلل ويختصر منطق اللمحات وذلك في ثلاثة مباحث (٦٠).

١ - مبحث المعارف والتعاريف وفيه ينقد السهروردي مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتعريف على أساس من تجربته الإشراقية.

٢ - مبحث الحجج وفيه ينقد السهروردي مباحث القياس وأشكال القضايا على أساس من تجربته الإشراقية.

٣ - مبحث المغالطات وفيه السهروردي المباحث الطبيعية والإلهية التي عرض لها الفلاسفة المشائين وذلك على أساس من تجربته

الإشراقية .

وبعد هذا العرض لأقسام المنطق عند السهروردي يمكن تقسيم
البحوث والدراسات في المنطق الإشراقي إلى قسمين:

أ - نظرية التعريف الإشراقية .

ب- نظرية الحجج الإشراقية .

رابعاً: تقييم المنطق الإشراقي

يقلل بعض المستشرقين من أمثال "هنري كوربان" وغيره، من أهمية
الجانب المنطقي في حكمة الإشراق، ويركزون على الجانب الكوني
الميتافيزيقي، في حين أن الجانب المنطقي بمثابة التمهيد للجانب الكوني
الميتافيزيقي، إذ عرض السهروردي فيه لأمر هي عنده مقدمات لمطالب في
القسم الثاني؛ بمعنى أن الجانب المنطقي هو الذي يعرض لوحدة المنهج:
منهج النظر ومنهج الذوق، وما الجانب الكوني الميتافيزيقي عن النور إلا
تطبيق للمنهج الإشراقي في تصور المشائين للكون (٦١).

بل يجعل المستشرقين من السهروردي إشراقياً خالصاً، ويتركون جانب
الحكمة والتصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق . ولكن ما هو
السبب الذي يجعل بعض المستشرقين يفتقون هذا الموقف؟

أعتقد أنه ربما يرون أن السهروردي لم يعطنا منطقاً إشراقياً بقدر ما
أعطانا نقداً للمنطق الأرسطي، أي أن الجانب السلبي لديه أقوى وأوضح
وأكثر من الجانب الإيجابي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن التأليف في
المنطق يناهض الاتجاه الإشراقي خاصة وأن المنطق علم ألي، عقلي، استدلال
بخلاف الإشراق الذي يعني ذوق، فطرة، مشاهدة. ثم كيف يمكن ربط
المنطق بالإشراق، وهل للإشراق منطق والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد
المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تتد عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق .

ولكننا نخالف هذا القول تماماً، فالسهروردي إذا كان قد نقد المنطق الأرسطي نقداً سالباً، فإنه خرج من هذا النقد بآراء مبتكرة يسمى هذه الآراء مباحث أو ضوابط بحيث يمكن لنا أن نطلق ما ذكرناه سالفاً أعنى على مجموع تلك الآراء "المنطق الإشراقي". هذا المنطق كما عرفه السهروردي هو سياق آخر وطريق أقرب تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل^(٦٢)، أو "الآلة الواقية للفكر". جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد^(٦٣).

ويرجع مصدر هذا المنطق إلى الذوق فيقول: "ولم يحصل لى أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر غير العقل"^(٦٤).

هوامش الفصل الثانى:

١. د/ **أبو العلا عفيفى**: التصوف: الثورة الروحية فى الاسلام، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢١-٢٢
٢. د/ **محمد جلال شوقى**: النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١٦١-١٦٢.
٣. د/ **على سامى النشار**: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٢١٥.
٤. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص ١١، ١٠.
٥. **قطب الدين الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص ١٦.
٦. **السهروردى**: المصدر السابق، ص ١١، ١٢.
٧. **الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص ١٦، ١٧.
٨. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص ١٢.
٩. **الشيرازى**: المصدر السابق، ص ١٧.
١٠. المصدر السابق، ص ٥٨، ٥٩.
١١. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص ٢٥.
١٢. المصدر السابق، ص ٢١.
١٣. **الشيرازى**: المصدر السابق، ص ٥٨، ٥٩.
١٤. **السهروردى**: المصدر السابق ص ١٨.
١٥. **ابن تيمية**: الرد على المنطقيين، تحقيق سليمان الندوى، بمبادهى، ١٣٦٨-١٩٤٩ ص ٣؛ جلال الدين السيوطى: صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام تحقيق د/ على سامى النشار، طبع الخانجى، القاهرة، ص ٢٠١، ٢٠٢.
١٦. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص ٢٥.

١٧. المصدر السابق، ص ٢٦ .
١٨. المصدر السابق، ص ٣٠ .
١٩. المصدر السابق، ص ٣١-٣٢ .
٢٠. المصدر السابق، ص ٣١ .
٢١. المصدر السابق، ص ٣٦ .
٢٢. المصدر السابق، ص ٣٧-٣٩ .
٢٣. المصدر السابق، ص ٣٨ .
٢٤. المصدر السابق، ص ٣٤ .
٢٥. المصدر السابق، ص ٢٤ .
٢٦. المصدر السابق، ص ٥٩ .
٢٧. **د/ أبو الوفا التفتازانى**: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٠٦ .
٢٨. نقلا عن د/ أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وحكيم الإشراق، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٩٥ .
٢٩. **السمورودي**: حكمة الإشراق، ص ١٢ .
٣٠. **د/ أبو الوفا التفتازانى**: ابن سبعين وحكيم الإشراق، ص ٣٠١ .
٣١. **د/ أبو الوفا التفتازانى**: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢١١-٢١٢ .
٣٢. **د/ أبو الوفا التفتازانى**: المرجع السابق، ص ٢١٢ .
٣٣. **د/ محمد ياسر شرف**: حركة التصوف الإسلامي، طبعة الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٩٦٠ .

٣٤. **L. Gardet: Quelques reflexions sur l'Ishaq de Suhrawardi**
- بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري للسهروردي ص ٨٥ .
٣٥. **الشهرزوري: نزهة الأرواح**، ص ٢٣٠ .
٣٦. المصدر السابق، ص ٢٣٢ .
٣٧. انظر مقدمة الشهرزوري: لكتاب حكمة الإشراق، ص ٣ .
٣٨. **Bertrand Russel: Mysticism & Logic and their Essays**, Allen & Unwin, ٧ th., Impression, ١٩٣٢, P.٩, ١٠.
٣٩. **Ibid, P.١٤.**
٤٠. **د/ حسن حنفى: بين حكمة الإشراق والفيثومينولوجيا**، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري للسهروردي، ص ٢١٨، ٢١٩ .
٤١. **السهروردي: حكمة الإشراق**، ص ١٠-١١ .
٤٢. **الشيرازي: شرح حكمة الإشراق**، ص ٢٣ .
٤٣. المصدر السابق ص ٢٥-٢٦ .
٤٤. **د/ عثمان يحيى: الصحف اليونانية: الأصول الغير مباشرة لفكرة** الحكيم المتأله عند السهروردي، ص ٣٢٥ .
٤٥. **الشيرازي: شرح حكمة الإشراق**، ص ٢٦ .
٤٦. **د/ محمد السرياقوص: التعريف بالمنطق الصوري**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٤١ .
٤٧. **ابن سينا: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق د/ ماجد فخري، منشورات دار الأفاق، بيروت، ١٩٨٥، ص ٤٤٠ .
٤٨. **د/ علي سامي النشار: المنطق الصوري: منذ أرسطو حتى** عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٨٥ .
٤٩. **السهروردي: اللحات في الحقائق**، ص ٣٦-٤٨ .

٥٠. المصدر السابق، ص ٤٩-٥٢ .
٥١. المصدر السابق، ص ٥٣-٦٠ .
٥٢. المصدر السابق، ص ٦١-٧١ .
٥٣. المصدر السابق، ص ٧٢-٨٥ .
٥٤. المصدر السابق، ص ٨٦-٨٩ .
٥٥. المصدر السابق، ص ٩٠-٩٢ .
٥٦. المصدر السابق، ص ٩٣-٩٧ .
٥٧. المصدر السابق، ص ٩٨-١٠٤ .
٥٨. المصدر السابق، ص ١٠٥-١٠٨ .
٥٩. **السهروردي: حكمة الإشراق، ص ١١-١٢ .**
٦٠. **د/ محمد مصطفى حلمي: السهروردي وحكمة الإشراق: بحث نشر**
بدائرة المعارف الإسلامية، طبع دار الشعب، القاهرة، ج-١٢، ص
٣٠٧-٣٠٨ .
- وأيضاً د/ حسن حنفي، بين حكمة الاشراق والفينومينولوجيا، ص
٢٢٥، ٢٢٦ .
٦١. **السهروردي: حكمة الإشراق، ص ١١ .**
٦٢. المصدر السابق، ص ١٢ .
٦٣. المصدر السابق، ص ١٢ .

الفصل الثالث
المنطق عند السهروردي
وعلاقته بالمنطق الأرسطي القديم

أولاً: المنطق الأرسطى كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة

السهروردي في مؤلفاته

لقد تصور أرسطو أن منطقهُ آلةٌ لتحصيل العلوم جميعها أو مقدمة ضرورية لاكتسابها، باعتباره مدخلاً للفلسفة التي كانت تشمل في عصره جميع المعارف والعلوم.

وقد ظل المنطق الأرسطى بمثابة كتاب مقدس، تقبل عليه الأجيال، تتدارسه وتشرحه، وتعلق عليه وتقتبس منه^(١)، حتى جاءت العصور الوسطى الإسلامية فكان لمفكرى الإسلام وفلاسفته ومتكلميهِ وأصوليهِ وفقهائهِ ومتصوفيهِ مواقف متباينة أمام هذا المنطق.

أما الفلاسفة فقد تلقوه بالإعجاب وأحاطوه بهالة من القدسية، واهتموا به اهتماماً كبيراً. فقاموا بشرحه والتعليق عليه، والإضافة إليه، واعتبروه:

١ - القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات أو القوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل^(٢).

٢ - الصناعة النظرية التي تعرفنا أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً، وتعرفنا أنه عن أى الصور والمواد يكون الحد الإقناعي يسمى

رسماً وعن أى الصور والمواد يكون القياس الاقتناعى الذى يسمى ما قوى منه و أوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً ومادة يكون القياس الفاسد الذى يسمى مغالطياً وسوفسطائياً، وهو الذى يترأى أنه برهانى أو جدلى ولا يكون كذلك، وأنه عن أى صورة ومادة يكون القياس الذى لا يوقع تصديقاً البته، ولكن تخيلاً يرغب النفس فى شىء أو ينفرها ويقززها أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعرى^(٣).

٣ - قانون صناعى عاصم للذهن عن الذلل، مميز لصواب الرأى عن الخطأ فى العقائد، بحيث توافق السليمة على صحته^(٤).

وأما المتكلمون والأصوليون: فجنحوا إلى الرواقية متهمين المنطق الأرسطى بأنه عقيم وتحصيل حاصل وينطوى على مصادرة على المطلوب وغير مفيد. وأقام المتكلمون والأصوليون بدلاً من القياس الأرسطى قياساً آخر بالمعنى الواسع لكلمة القياس أشبه بالتمثيل الأرسطى بالقياس الأصولى^(٥).

وإذا كان المتكلمون والأصوليون يهاجمون المنطق الأرسطى، إلا أن الغزالى فى أول أمره كان يقدر منطق أرسطو، حتى إنه يقول عنه: "إن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه". وبالغ فى جعله ميزاناً يزن به العلوم الدينية وسواها من حساب وهندسة^(٦) وكل علم حقيقى غير وضعى، فإننى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس - المستقيم، الميزان الذى هو الكتاب والقرآن فى قوله تعالى: { لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط }^(٧).

غير أن الغزالى أنكر أن يكون المنطق سبيلاً للوصول إلى المعرفة، ثم

مضى يتلمس طريق التجربة الباطنية أو الكشف الصوفي كما صرح بذلك فى
اعتراقاته^(٨).

أما ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين: فكان موقفهم عدائياً تاماً، غير
أنهم تباينوا، ففريق كان مظهر عدائه فتاوى يصدرها محرماً بها الاشتغال
بالمنطق "كابن الصلاح" ومن تبعه، وفريق كان موقفه موقف الناقد بالبرهان
وإمام هؤلاء جميعاً: الإمام "ابن تيمية".

وأما المتصوفة، وخاصة المتصوفة الأوائل، فلم يعنوا بالمنطق أرسطو
كما عنى به غيرهم من مفكرى الإسلام كالمتكلمين والفلاسفة والفقهاء، وذلك
راجع إلى أنه طريق نظرى وهم لا يعنون بالنظر، وإنما تتصرف عنايتهم
أولاً وأخيراً إلى طريق الذوق والكشف^(٩).

أما السهروردي فهو يشذ عن هذه القاعدة، فقد أهتم السهروردي بالمنطق
الأرسطى. حيث عرض له من خلال اهتمامه بالفلسفة^(١٠). حيث أولع منذ
شبابه الباكر بالدراسات الفلسفية، ووجد فيها مادة غزيرة فيما وضعه مشاءو
العرب وبخاصة ابن سينا^(١١). ولقد قرأ هذه المادة وأفاد منها وتلمذ على
بعض شيوخها. ثم أخذ يخرج بدوره سلسلة متصلة من الكتب والرسائل
نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١ - رسالة اللّمحات فى الحقائق:

حيث التزم فيها التقسيم الثلاثى التقليدى للعلوم الفلسفية من منطق
وطبيعيات وميتافيزيقيا. وفى المنطق يعنى التعريف والقضايا والقياس
والبرهان دون أن يهمل مبحث المغالطات^(١٢). وفى الطبيعيات يعالج المادة
والجسم والصورة والهيولى، والزمان والمكان. ويعد علم النفس جزءاً من
الطبيعيات على نحو ما صنع المشاءون العرب، ويفرق بين النفس والبدن،

وبين الإدراك الحسى والإدراك العقلى، ويقف طويلاً عند النفس الناطقة ومشكلة الخلاص التى هى هدفه الأسمى^(١٣). وفى الميتافيزيقا يفصل القول فى مشكلة الواحد والتعدد، ونظريتى الصدور والعقول العشرة^(١٤).

ويختتم الرسالة بحديث عن النبوة والأحلام والتناسخ، وليس له فى كل هذا إلا أن يردد ما قال به مشاء والعرب، فيما عدا بعض أسماء جديدة لمسميات ثابتة، أو إضافات لا تخلو من نقد وملاحظة.

وباختصار أن يرد جُلّ ما ورد على لسانه من بحث فلسفى إلى أصول مشائية، وهذا يدل على أنه بدأ حياته فيلسوف مشائى يعتمد على مضامين الفلسفة المشائية، وذلك لاعتقاده بأن الفيلسوف الإشراقى لابد من أن يلم إماماً تاماً بالمنطق والفلسفة المشائية لما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم وأثر كبير فى إعداد طلاب الحكمة وتنقيفهم^(١٥).

٢ - رسالة التلويحات اللوحية والعرشية:

يذكر السهروردى أن غرضه فيها إنما هو بسط تعليم أرسطو دون النقائى إلى شروح الفلاسفة المشائيين الشائعة، فهو يقول "هذا هو الشروع فى علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية، والعرشية، لم ألتفت فيها إلى المشهور من مذاهب المشائيين، بل أنقح فيها ما استطعت، وأذكر لب قواعد المعلم الأول"^(١٦).

ثم يبدأ السهروردى بمناقشة مقولات المنطق الأرسطى غير متقيد بمقتضيات هذا التعليم الشائع، وذلك لأن المقولات ليست مأخوذة فى عرفه عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغورس يقال له أرخوطس^(١٧).

ولم يكتف السهروردى بهذا بل يبحث بعد ذلك فى مفاهيم الكلى والجزئى، المتناهى واللامتناهى، الحقيقى والذهنى، ويعرض فى هذه الرسالة

لمشكلة هامة هي قضية الماهية والوجود^(١٨) . وهي من مخلفات "ابن سينا" التي عارضها السهروردي بعض المعارضة . فكان موقفه منها أنه لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زائد عن الماهية ، لأننا عقلناه دونه . فإن الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا أو لم نعلم أنه موجود في الأعيان ، وإن فكل منهما للآخر يعد صورة واضحة حصولاً في الذهن . أما الأشياء الحاصلة فعلاً فإن الوجود والماهية هما شيء واحد ، وذلك لأن العقل لا يبتنى أية ثنائية في الأشياء الموجودة ، بل يدرك وحدة الوجود إلى الماهية ليست ما يظن البعض نسبة المحمول إلى الموضوع ، لأنه بناء على هذا الافتراض يجوز أن توجد الماهية قبل الوجود أو بعده أو معه ، بحيث لا يوجد الكائن الجزئي بحكم الوجود الذي يقرر ماهيته بل الاستقلال أو بازائه وكل ذلك محال^(١٩) .

٣ - رسالة المقاومات:

في هذه الرسالة يسير السهروردي على نهج التلويحات وفي هذا يقول هذا (يعني المقاومات) مختصر يجرى من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق ، وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه مما كان الأولون يرسلون إرسالاً ولم يتيسر إيرادها في التلويحات أشده إيجازها ، فلم يكن يلائمها ما يحتاج إلى أقل بسط ، والإيجاز في مواقع تدارك السهو في العظيمات لا يفيد فأوردناه مضموناً إليه نكتاً مشهورة وسميته "المقاومات"^(٢٠) .

٤ - رسالة المشارع والمطارحات:

فقد أورد السهروردي في هذه الرسالة مباحث وضوابط مخرجه مشحذة من تصرفاته ، وأنه لم يخرج في هذا عن مأخذ المشائين كثيراً ، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه أودع هذا الكتاب نكتاً ولطائف تومئ إلى قواعد شريفة

زائدة على ما يورده المشاءون^(٢١).

وهنا تظهر الصلة التي توجد بين مذهب السهروردي الإشراقي الخالص، وبين ما يعرضه من مذاهب المشائين في العلوم الفلسفية البحتة فيقول: "ومن لم يتمهر في العلوم البحتية، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم "بحكمة الإشراق" وهذا الكتاب" يعنى المشارح والمطارحات" ينبغى أن يقرأ قبله، وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات وأنا لا نراعى الترتيب ههنا، ولا نلتزم في بعض المواضع بموضوع علم، بل عرضنا فيه البحث وإن تآدى إلى قواعد من علوم متقدمة، فإذا أستحكم الباحث هذا النمط فليشرع في الرياضات المبرقة بحكم القيم على الإشراق، حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق، ثم يتم له مبانى الأمور، وأما الصورة الثالثة في الإشراق وهى علومها لا تعطى إلا بعد الإشراق، وأول الشروع فى الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره لا نهاية له وسميت هذا الكتاب بالمشارع والمطارحات^(٢٢).

وهنا يتضح أن رسالة المشارع والمطارحات وإن كانت من الرسائل التى يصرح السهروردي نفسه بأنه كتبها على طريقة المشائين، إلا أنه يصرح من ناحية أخرى، بأنه زاد على ذلك أشياء ليست من طريقة المشائين فى شيء، وإنما هى من طريقة الإشراقيين فى كل شيء، وهذا يتضح بما عبر عنه بالنكت واللطائف التى تومئ إلى قواعد شريفة.

يضاف إلى هذا أن قد شرط فهم كتاب حكمة الإشراق بالتمهر فى العلوم البحتية أى علوم المشائين على أنه يبدأ الطالب بالبحث والاطلاع على التلويحات والمقاومات والمطارحات حتى يتسنى له فهم حكمة الإشراق القائمة على البحث والتأله كما يصرح بذلك السهروردي^(٢٣).

ه - كتاب حكمة الإشراق:

إذا كان السهروردي قد ذهب في رسالة اللوحات والتلوينات والمقاومات والمطارات، تلك الرسائل التي تعود معظم الباحثين على تسميتها "بالمؤلفات المشائية"^(٢٤)، إلا أن غرضه فيها يقتصر على عرض آراء المشائيين دون أن يسلم ضرورة بصحتها لدرجة أنه لا يوضح المدى الذي يريد أن يذهب إليه في نقده لهذه الآراء؛ بل هو في حالات كثيرة يبدو وكأنه يجاريها أو يختار من تأويلها ما هو أيسر مجملًا، وهو يؤكد في مواضع عديدة أن موقفه الخاص الصريح منها ينبغي أن يتلمس في مصنفه الكبير الجامع، "حكمة الإشراق" الذي لم يظهر في زعمه كتاب يوازيه أو يفوقه^(٢٥).

وقد جاء موقف السهروردي من المنطق الأرسطي في كتابه حكمة الإشراق من خلال اهتمامه بالفلسفة أيضًا، فهو يبدأ الكتاب بخطبه موجهة ضد الفلاسفة المشائين العرب؛ حيث يرى أن الحكمة التي وضعها هؤلاء هي حكمة متهافته القواعد باطلة الأصول وفي هذا يقول الشهرزوري "..... ولا التي عليها المشاءون أصحاب المعلم الأول أرسطوا طاليس بضعف قواعدهم وبطلان معادهم، وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول؛ أعني معاناة المعاني ومشاهدة الموجودات مكافحة لا بفكر ولا بنظم دليل قياس ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية"^(٢٦).

ومن ثم يتضح أن العلة التي هاجم لأجلها السهروردي فلسفة أرسطو أن الفلاسفة المشائين العرب في زعمه لم يصلوا إلى المعارف الحقّة، ما داموا حرموا عن طريق الكشف واستخدموا المنطق القياسي الذي حصرهم في دائرة مغلقة من البحث والبرهان^(٢٧).

وقد قسم السهروردي كتابه حكمة الإشراق إلى قسمين:^(٢٨)

القسم الأول : فى ضوابط الفكر، وقد جعله فى ثلاث مقالات:

١ - المقالة الأولى: فى المعارف والتعاريف، ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى، مع عرضه لنقد نظرية التعريف عند أرسطو والمشائين العرب .

٢ - المقالة الثانية: فى الحجج ومبادئها، ويضم نقده لمباحث القياس وأشكال القضايا.

٣ - المقالة الثالثة: فى المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين بعض أحرف مشائيه؛ بمعنى أن السهروردي فى هذه المقالة ينقد المباحث الطبيعية والإلهية عند الفلاسفة المشائين على أساس من تجربته الإشراقية .

القسم الثانى: فى النور وحقيقته ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها، وقد جعلها فى خمس مقالات:

١ - المقالة الأولى: فى النور وحقيقته، ونور الأنوار وما يصدر عنه أولاً .

٢ - المقالة الثانية: فى ترتيب الوجود .

٣ - المقالة الثالثة: فى كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة وتنظيم القول فى الحركات العلوية .

٤ - المقالة الرابعة: فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها .

٥ - المقالة الخامسة: فى المعاد والنبوات والمقامات .

والفكرة الرئيسية التى يقوم عليها القسم الثانى هو قوله "إن الله نور الأنوار"، ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى^(٢٩)، ويوضح السهروردي هذه الفكرة حيث يشير إلى

أن العالم قد برز من إشراق الله وفيضه^(٣٠)، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول، وعن هذا المصادر تصدر أنوار طولية يسميها بالقواهر العالية، ثم تصدر عن هذه القواهر أنوار عريضة يسميها بأرباب الأنواع وهي أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسى.

يضاف إلى هذا أن السهروردى قد ابتدع عالماً أوسط بين العالم الحسى والعالم العقلى: أسماه بعالم البرازخ أو بعالم المثل المعلقة ويبدو أن الوضع الأنطولوجى لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون، وإذا كان الفلاسفة المشاءون، قد جعلوا العقول عشرة، فإن السهروردى يجعل "الأنوار" فى أعداد لاحقة لها بل أنه يشير إلى كثرة لامتناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية، والتى لا تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة، ويظهر أن تخطيط الوجود النورانى عند السهروردى سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة الواحدة، والتى تتحرك حركات عظيمة لا متناهية، فيظهر فيها الثراء النورانى الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة.

غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردى وتقسيمها إلى مراحل، إنما وضع لغاية صوفية؛ حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو، إنما يفتح الطريق أمام الواصل لى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار^(٣١).

ثانياً: المصادر التى استند منها السهروردى منطقة الإشراق

هناك بعض المصادر التى تأثر بها السهروردى فى منطقة الإشراقى

نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١ - المصدر اليونانى (الرواقية):

تأثر السهروردي بالرواقية وذلك حين أهتم بالقضايا الشرطية (المتصلة - المفصلة)، حيث أستهل باب القضايا بالحديث عن القضايا الشرطية وعالجها قبل معالجته للقضايا الحملية فهو يرى أن القضية الشرطية قضية مكونة في أبسط صورها من قضيتين حمليتين، يربط بينهما رابط يفيد الشرط، ويستلزم الجزاء، الذي قد يقترن بكلمة إذن ويسمى ما بعد الشرط بالمقدم، ويسمى الجزاء بالتالي، وذلك مثل كلمة (كلما طلعت الشمس كان نهراً) .

ويقسمها السهروردي شأنه شأن المناطقة العرب من أمثال ابن سينا وغيره إلى لزومية تامة وغير تامة وإلى اتفاقية أو غير لزومية^(٣٢) .

ومن الواضح أن السهروردي متأثر تماماً بالرواقية المشائية التي تمثلت عند الفارابي وابن سينا وابن رشد و أبو البركات البغدادي . وفي هذا يقول قطب الدين الشيرازي في شرحه لحكمة الإشراق "أن أرسطو أهمل في كتبه المتصلات والمنفصلات والأقترانات الشرطية التي زادها المتأخرين"^(٣٣) . ومما يؤكد تأثر السهروردي بالرواقية ما قرره في القياسات الشرطية بأن شرائطها تشبه شرائطها القياسي الحملی، ولذلك لم يجد السهروردي داعياً لتكرار بحثاً^(٣٤) .

ومما يزيد تأثر السهروردي بالرواقية محاولته نقد الحد الأرسطي (التعريف التام) القائم على الجنس والفصل وذلك لأن الإتيان بالحد كما يلتزم به المشاءون من تأليفه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للإنسان لجواز الإخلال بذاتى لم يعرف وصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة^(٣٥) .

وإذا كان السهروردي قد تأثر بالرواقية في إنكار التعريف التام، فهو

يأخذ بالتعريف الناقص كما يذكر قطب الدين الشيرازي^(٣٦)، فالرواقيون يعترضون على التعريف التام لصعوبته ويعتمدون إلى التعريف الناقص أو الرسم المؤلف من خواص الشيء، فتعريف الأشياء عند الرواقية تكون بذكر الأمور التي تخصها، وإحصاء الفروق التي تميزها عن غيرها^(٣٧).

٢ - المصدر الإسلامي:

حين كان ينقد السهروردي المنطق الأرسطي كان يمثل بهذا امتداداً لنقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطي، ولاشك في أن السهروردي قد تأثر بهذه المدرسة في هذا الجانب، خاصة وأن المنطق الأرسطي قوبل في المدرسة الكلامية والأصولية حتى القرن الخامس الهجري أسوأ مقابلة، فهاجمته جميع الفرق الإسلامية الكلامية والأصولية من معتزلة أو أشعرية أو شيعية أو كرامية. يقول ابن تيمية "ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقتهم، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي^(٣٨)، ويقول في فقرة أخرى: "ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرِب وعرفوه "يعنى المنطق الأرسطي" يعيبونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية^(٣٩)".

ومما يثبت هذا إثباتاً واضحاً:

أولاً: اختلاف نظرة المتكلمين والمناطق المشائين في مبحث الحد وثقة الأولين لمبحث الحد الأرسطي.

ثانياً: رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطي.

ثالثاً: وجود نصوص كثيرة عن المتكلمين تثبت أنهم نقدوا المنطق الأرسطي، من هذه النصوص ما كتبه الباقلاني والنوبختي وإمام الحرمين "الجويني"

وأبو سليمان السجستاني»^(٤٠).

ولكن إذا كانت المدرسة الكلامية والأصولية قد نقدت المنطق الأرسطي
فذلك لارتباطه بالنزعة الميتافيزيقية، هذه النزعة التي انبروا يهاجمونها أشد
الهجوم، ورأوا أنها تدعوا إلى القول بقدوم العالم وعدم الإيمان بالتوحيد^(٤١).
غير أن نقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطي أدى إلى
محاولتهم إيجاد منطق خاص يخالف منطق أرسطو^(٤٢).

ولاشك في أن السهروردي قد قام بنفس هذه المهمة؛ حيث نقد المنطق
الأرسطي نقداً مبتكراً وخرج من هذا النقد بقواعد تخالف قواعد منطق
أرسطو، وهذا ما سوف نوضحه فيما بعد بالتفصيل.

ثالثاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السهروردي وبين منطق كل من ابن سينا وابن تيمية:

هناك محاولات لدى مفكرى وفلاسفة المسلمين تقترب من محاولة
السهروردي ويمكن توضيح ذلك بأن نقول: إذا كنا قد حاولنا سابقاً وضع
مقارنة بين منطق السهروردي ومنطق "ابن سبعين"، ولكن فإننا نرى أنه
يمكن تلمس ذلك أيضاً لدى كل من "ابن سينا" و"ابن تيمية".

١- ابن سينا

يتفق السهروردي مع ابن سينا في مسألة تجديد وتنسيق المنطق
الأرسطي، فابن سينا حاول أن يتلمس بعض الثغرات في منطق أرسطو، فهو
يقول في الذاتى "يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل لا يميزون بين
الذاتى وبين المقول فى جواب وهو:"^(٤٣).

ويقول فى النوع "ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن النوع فى

الموضوعين له دلالة واحدة ومختلفة بالعموم والخصوص^(٤٤).

ويذكر في العرض قوله "ومتخالفوا المنطقيين يذهبون إلى أن العرض هو العرض الذى يقال مع الجوهر وليس هنا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض العرضى^(٤٥)، وفى مبحث الموجهات يقول: "ومن ظن أنه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى، فقد أخطأ"^(٤٦)، كما يعبر بطرحه عن الخلاف بقوله: "والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم فى أمثلتهم واستعمالاتهم أن يصلحونا على هذا، وبيان هذا يطول...."^(٤٧)

ومن أبرز المسائل والقضايا التى يحدد فيها ابن سينا بحثه فى التناقض إذ يقول: "فهكذا يجب أن نفهم حال التناقض فى ذوات الجهة وتملى عما يقول به الأولون^(٤٨)، ويقول فى بحثه للقياس: "القياس على ما حققناه نحن"^(٤٩)، ويقول أيضاً فى مبحث القياس: "ولا نلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة والجدلية ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة ومساوية، لا ميل فيها والشعرية كاذبة ممتعة، فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق^(٥٠)."

من هذ النصوص يتضح أن ابن سينا - بالنسبة للمنطق كان ناقداً ومنسقاً، وهذا هو مصدر أصالته التى استمدها أستاذه الفارابى^(٥١)، وفى اهتماماته المنطقية معالجة كاملة وشاملة لم يتردد فى سد الثغرات التى خلفتها مناقشات من سبقوه أو فى تصحيح أعمالهم، كما لم يكن ابن سينا مجرد جامع أو شارح تحليلي، بل هو عقلية أصلية على وجه قوى، وعلى الرغم من إخلاصه لمصادره المنطقية فإن اهتمامه كان فى الشرح وفى التنسيق، كما أنه لم يكن يثير اعتراضات تافهة عند الابتكار حين تستدعى المعالجة الملائمة لمشكلة معينة منطلقاً جديداً.

ومن بين مساهمات ابن سينا المنطقية على حد تعبير "نيقولا ريشر" يمكن تعداد مايلي:

- ١ - معالجة الاعتبارات المنطقية في نظرية القضايا الحملية، بما في ذلك تسوير المحمول على طريقة هاملتون Hamltton .
- ٢ - نظرية تفصيله للقضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة تضم منطوقا واضحا بالنسبة للكم والكيف .
- ٣ - إعداد نظرية للقضايا الشخصية (المفردة) على طريقة الرواقيين .
- ٤ - تحليل تفصيلي لمفهوم الوجود، وإعداد تمييز بين الوجود والماهية .
- ٥ - نظرية للتعريف والتصنيف وعلاقتها معا، وهي نظرية تتطوى على عناصر أصلية^(٥٢) .

على أن هذا ليس معناه أن ابن سينا لم يتأثر بمنطق أرسطو، بل بالعكس تأثر به كل التأثر، . عول عليه كل التعويل، فحاكاه في ترتيبه للمنطق، وأستمد منه مواد كثيرة، ولا يتردد في أن يصرح بذلك، فيقول "ولما افتتحت هذا الكتاب (يعنى المدخل) ابتدأت بالمنطق، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق، وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة، ثم تلوته بالعلم الطبيعي، فلم يتفق لى في أكثر الأشياء محاذاة تضيف المؤتم به في هذه الصناعة وتذاكيره"^(٥٣) .

وهنا يتضح أن ابن سينا اذا كان له بعض الملحوظات على المنطق الأرسطى، فإنه يتمسك بما قاله أرسطو، بينما السهروردى عكس ذلك تماماً، ويمكن توضيح ذلك من خلال المقارنة التالية بين منطق الإشراق عند السهروردى ومنطق المشرقيين عند ابن سينا، فمنطق الإشراق يختلف عن منطق المشرقيين وذلك لأن منطق المشرقيين لا يوجد فيه نقد للمنطق

الأرسطى يأخذ بعدا إشرافيا، بل ذكر لبعض مسائل المنطق الأرسطى
المختلف فيها . لأن المنطق المتفق عليه عرفه ابن سينا من قبل للعامة فى
الشفاء ووضع مسائل الخلاف الخاصة فى منطق المشرفيين، يقول ابن سينا:
"وبعد لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو الف، ولا نبالى من مفارقة تظفر
منا ما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم^(٥٤) .

غير أننا نلاحظ أن منطق المشرفيين عند ابن سينا وإن كان يستعمل
نفس اللفظ "شرق" إلا أنه لا صلة بينه وبين منطق الإشراق . فلفظ
"المشرفيين" عند ابن سينا لا يدل على منطق خاص بل هو لفظ من اللغة
العادية لا يعنى به ابن سينا أكثر من عنوان لكتاب يذكر فيه بعض جوانب
المنطق الأرسطى التى ثار حولها خلاف فى عصره، بصرف النظر عن
اختلاف أو اتفاق ما يصل إليه ابن سينا على ما جرى العرف عليه فى
كتابات المناطق المشائين السابقين .

وهنا نستشهد بما لمح السهروردى نفسه إلى مخطط ابن سينا حيث
يقول: "ولهذا صرح الشيخ أبو على (ابن سينا) فى كراريس نسبها إلى
المشرفيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسائط ترسم ولا تحد، وهذه
الكراريس، وإن نسبها إلى المشرق، فهى بعينها من قواعد المشائين، والحكمة
العامة، إلا أنه ربما غير العبارة، أو تصرف فى بعض الفروع تصرف لا
يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرقى المقرر فى
عهد العلماء الخسروانية، فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة^(٥٥) .

ومعنى هذا أنه لا مجال للتفرقة بين منطق الإشراق ومنطق المشرفيين
من حيث المضمون . أما من حيث اللفظ، فالسهروردى لا يقصد فى كلمة
"إشراق" أى معنى جغرافى، بل يقصد معنى صوفى، ولهذا يجعل من

المشرق دلالة مجازية على الإشراق^(٥٦)، ذلك لأن الإشراق يعنى الإضاءة
بالشعاع والمشرق هو مكان الشروق والنسبة إليه مشرقة^(٥٧)، فيقال " منطق
المشرقيين" وليس منطق الإشراقيين".

ولكن بعض الباحثين مالوا إلى القول بضم الميم فى كلمة "مشرقية"
باعتبارها تعنى حالة الشروق دون مكانة، وقد دفعهم إلى ذلك فقدان الجرأة
فى النصوص القديمة، إلا أن (نيلينو) أوضح الخطأ اللغوى الكامن فى هذه
القراءة، و أنهى الجدل الطويل الذى قام به أنصار المشرقية وأنصار
المشرقية مؤكدا صواب القراءة الأولى^(٥٨).

وهنا يتضح أن منطق المشرقيين يختلف أيضاً عن منطق الإشراق من
حيث اللفظ.

٢ - ابن تيمية:

مازلت أومن بل ربما أكثر من أى وقت مضى بأن السهروردى وابن
تيمية أول من نهضا إلى نقد المنطق الأرسطى نقداً علمياً منظماً^(٥٩)، بمعنى
أنه إذا كان السهروردى قد نقد المنطق الأرسطى فقد أضفى على هذا النقد
بعداً إشراقياً، وقد تركت محاولته صدى لمن جاء بعده، من أمثال ابن تيمية،
والدليل على ذلك نقول حين وضع ابن تيمية كتابيه "الرد على المنطقيين"،
"نقض المنطق" فى بيان تهافت الأسس التى يقوم عليها المنطق الأرسطى
وأهمها الحد "التعريف" والقياس، غير أن موقف ابن تيمية من المنطق
الأرسطى يختلف عن موقف السهروردى اختلافاً كبيراً، ذلك أنه لم ينقض
المنطق الأرسطى أو يهاجمه على أسس إشراقية، وإنما نقضه على أسس
تجريبية؛ حيث تناوله فى جزئياته المتعددة بملاحظاته النقدية القيمة التى
كانت بداية انطلاق منها المناطق الأوربيين فى العصر الحديث وخاصة

"فرنسيس بيكون" "جون إستيوارت مل" "وديفيد هيوم" فى الهجوم على منطق أرسطو، ولم يكن ابن تيمية متعصباً فى هجومه على المنطق لمجرد أنه يونانى الأصل، وإنما نظر إلى فائدته فى تحصيل اليقين فوجدها معدومة على عكس ما وجدها المناطق المشائين .

ولقد أستهل ابن تيمية كتابه "الرد على المنطقيين" بقوله: "إن هذا المنطق (يعنى المنطق الأرسطى) لا يحتاج إليه الذكى، ولا ينتفع به الغبى، وقد كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت صدق كثير منها، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه" (٦٠) .

ثم يكشف ابن تيمية بطريقة منهجية شأنه شأن السهرودى عن قصور هذا المنطق، وفساد قضاياه، وذلك فى أربعة مقامات: مقامين ساليين، مقامين موجبين فالأولان قولهم: أن التصور المطلوب لا ينال الا بالحد وان التصديق لا ينال الا بالقياس، والأخران أن الحد يفيد العلم بالتصورات وان القياس يفيد العلم بالتصديقات . ثم يتناول ابن تيمية هذه الدعاوى بالنقد محاولاً إبطالها بالأدلة العقلية (٦١) .

ولاشك فى أن محاولة ابن تيمية هذه كانت نتيجة ثمار مرجوة تركها السهرودى وغيره من المتكلمين والأصوليين؛ إلا أنها محاولة عميقة، حتى أن أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله يقول عنها: "ولو أن الدراسات المنطقية سارت منذ عهد ابن تيمية على مناهجه فى النقد بدل الشرح والتفريع والتعميق لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقى مبلغاً عظيماً" (٦٢) .

رابعاً: الإضافات التى أضافها السهرودى للمنطق الأرسطى

إذا كان السهرودى قد عرض للمنطق الأرسطى فى مؤلفاته فى ضوء

عرضه للفلسفة، إلا أنه نقد هذا المنطق في القسم الأول من حكمة الإشراق، ونقد السهروردي للمنطق الأرسطي ينم عن وجهة نظر خاصة. يقول الدكتور سيد حسين نصر: "..... فلقد أجريت بعض الانتقادات في الفكر الإسلامي من جانب المتكلمين أو المتشرعيين كابن تيمية. ولكن نقد السهروردي قد جاء في اتجاه مقابل تماماً؛ حيث أنزل المقولات العشر إلى خمس^(٦٣). ثم جعل من المنطق الأرسطي سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا تأملنا تاريخ المنطق الحديث بعد ذلك في الغرب ندرك ما لنقد السهروردي من قيمة بالغة^(٦٤).

وهذا يعنى أن السهروردي قد نقد المنطق الأرسطي نقداً بناءً. هذا النقد كان من أجل إصلاح هذا المنطق وتخليصه من آثار الفلسفة المشائية إلى تعنى لديه الصورية الفارغة وللتحرر من طريق الصوري وذلك عن طريق الفلاسفة المشائيين المتأخرين كابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادي، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى لهذا المنطق مضمونه وتعديل في شكله، ولتخليص الفلسفة أيضاً من المناقشات بين الفلاسفة والمشائيين، من أجل إحياء الفلسفة الإشراقية الحقّة، والعودة إلى النبع الذي أخذ من معينه الذي لا ينضب كل من "أفلاطون ومن قبله سقراط وهرمس وأغاذيمن وأنبا ذوقلس^(٦٥).

ومما يدل على ذلك:

١- نقد السهروردي لنظرية التعريف في المنطق الأرسطي ومحاولة وضع تعريف جديد.

٢- نقد السهروردي لمبحث القضايا والقياس.

١ - نقد السهروردي للتعريف الأرسطي ومحاولة إيجاد تعريف

جديد:

نقد السهروردي مبحث المعارف والتعاريف في المنطق الأرسطي نقداً هداماً. حتى أنه يغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة ويضع مكانها أسماء أخرى. فيسمى مثلاً القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى: التطابق والتضمن والالتزام - يسميها القصد والحيلة والتطفل^(٦٦). وهي ألفاظ تدل على جانب إشراقي. وفي قسمة الألفاظ إلى عام وخاص يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الأخص أو المنحط^(٦٧).

ولكن الأكثر دلالة على المنطق الإشراقي هو نقد السهروردي للتعريف الأرسطي وبيان حصول العلم عن طريقه، وذلك لاستناده إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل. يقول السهروردي "سلم المشاءون أن الشيء يذكر فى حده الذاتى الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة سموه فضلاً، ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه الا بالعلوم. فالذاتى الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخر. فانه إن عهد فى غيره لا يكون خاصاً به. وإذا كان خاصاً به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود فيكون مجهولاً لا معة. فإذا عرف ذلك الخاص أيضاً أن عرف بالأمر العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفاً له. والجزء الخاص ما له على ما سبق فليس العود إلا أن أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، إن كان يخص الشيء جملةً بالاجتماع"^(٦٨).

ويعلق قطب الدين الشيرازي^(٦٩) على هذا النص فيقول: "لما كان التعريف بالحد عند المناطقة التقايديين الأرسططاليسيين يقوم على الذاتيين أى

الجنس والفصل • ولما كان المجهول لا نتوصل إليه إلا بالعلوم، فإن مبحث التعريف بالحد ينهار من أساسه، وذلك لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التي يتميز بها أفراد حقيقية واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التي يشترك معها في جنس واحد أو الفصل بمثابة الذاتى الخاص، فمتى وجد فى غير المحدود ولم يكن خاصاً به وغير محسوس فهو مجهول مع الشيء • فلا يمكن التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على المعرف به • أما إذا عرف بالأمور العامة - أى الشاملة له ولغيره فلا يختص به هو بالذات - فلا يكون خاصاً كما افترض من قبل •

ثم يستطرد الشيرازى^(٧٠) حيث يذكر بأن السهروردى يحدد طريقتين آخرين للتعريف ويكون ذلك:

- ١ - إما عن طريق الاحساس فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك •
 - ٢ - وإما طريق الكشف والعيان، وهو أدق الطرق و أوثقها؛ وإذا كان السهروردى قد توصل إلى أن المشائيين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس • والذاتى الخاص، أى الفصل، فى تعريف الشئ ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يوصل إليه إلا بالعلوم، ثم يعطينا سببا آخر نهدمه لنظرية التعريف الأرسطية، بأنه لو افترضنا أنه أتفق للمعروف الالمام بهذا الذاتى الخاص أو الفصل، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشئ إلا به، فتكون المعرفة بالشئ آنذاك ممتتعه وكذلك تعريف الشئ^(٧١) • وفى هذا يقول السهروردى: (٧٢)
- "من ذكر ما عرف من الذاتيات - لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه والمستشرق أو المنازع أن يطالبه بذلك • وليس للمعرف حينئذ أن يقول

لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها . إذ كثير من الصفات غير ظاهرة .
ويستطرد فيقول "لأن الحقيقة إنما تكون عرفت، إذ عرف جميع ذاتها
فإذا إنقذ جواز ذاتي، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، بل تكون مشكوكة .
ويقرر فيقول: "أن صاحب المشائين - أي أرسطو طاليس اعترف
بصعوبة الأتيان بالحد" (٧٣) .

وهنا يتضح أن السهروردي يتأدى إلى التصريح بأن الاتيان - كما التزم
به المشاعون - أي تركيبة من الجنس والفصل - غير ممكن وفي هذا يقول
الشيرازي في تحليل ذلك: "إما بجواز الإخلال بذاتي لم يعرف، وإما بصعوبة
تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا عدل المناطقة
الأرسططاليسون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص" (٧٤) .

ومن ناحية أخرى يهاجم السهروردي التعريف الأرسطي القائم على
الجوهر، حيث يقول "أن المشائيين أوجبوا ألا يعرف شيء من الأشياء إذ
الجواهر لها فصول مجهولة . والجوهرية عرفوها بأمر سلبي والنفس
والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم، والعرض - كالسواد مثلاً عرفوه بأنه
لون يجمع البصر، فجمع البصر عرض . واللونية عرفت حالها . فالأجساد
والأعراض غير مقصورة أصلاً . وكان الوجود أظهر شيء لهم، وقد عرفت
حالة . ثم أن فرض التصور باللوازم، فللوازم أيضاً خصوصيات يعود مثل
هذا الكلام إليها . وهو غير جائز، إذ يلزم منه أي لا يعرف في الوجود شيء
ما . والحق أن السواد شيء واحد بسيط، وقد عقل وليس له جزء آخر
مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن يشاهده كما هو أو من شاهده استغنى عن
التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحس . فمثل هذه الأشياء لا
تعريف لها، بل قد تعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصور

الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما ، وأعلم أن المقولات التى حرروها كلها أعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه، أى البسيط الذى منه أخذ المحمول بخصوصه أيضاً صفة عقلية كالمضاف والأعداد بخصوصها - كما سبق - وكل ما يدخل فيها الأضافة أيضاً ومنها ما يكون فى نفسه صفة عينية ، أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى كإلرائحه مثلاً والسواد فإن كونهما كيفية أمر عقلى معناه أن هيئة ثابتته كذا أو كذا، وإن كانا فى أنفسهما صفتين محققين فى الأعيان ، ولو كان كون الشئ عرضاً أو كيفية ونحوهما يعد موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق^(٧٥).

ومعنى هذا أن:

- ١ - الجواهر لها فصول مجهولة، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية.
- ٢ - الجوهرية معرفة بأمر سلبى يحتاج إلى تعريف.
- ٣ - الأجسام والأغراض غير مقصورة أصلاً، بل تعرف بالحس والمشاهدة.
- ٤ - معرفة الجواهر باللوازم، واللوازم لها خصوصيات تعريف بلوازم أخرى إلى ما لا نهاية، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شئ فى الوجود.
- ٥ - اللونية معروفة وهى عرضية ولا تحتاج إلى التعريف لأنها شئ بسيط وليس لها جزء آخر مجهول.
- ٦ - هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان، والمقولات كلها لا توجد إلا فى عالم الأذهان، ولا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان، الأول عالم التصورات والثانى عالم الحس.

وإذا كان السهروردى أنكر أنه يتكون الحد (التعريف) من الذاتيين (الجنس والفصل) وقرر أننا لانصل إليها إطلاقاً، ولا ندركهما، وأن الطريق

الوحيد للتعريف هو إما طريق الاحساس، والأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك، وإما طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها. فهو يضع التعريف الكامل لديه ويسميه بالمفهوم وبالعبارة ويحدده بأنه "التعريف بأمور لا تختص أحادها الشيء ولا بعضها، بل تخصه للاجتماع" (٧٦).

وتفسير هذا كما يعلق عليه قطب الدين الشيرازي "بأن التعريف يجب بأمور تخصه أى شخص تلك الأمور ذلك الشيء بأحد وجوه ثلاثة، فإن غير المختص بالشيء يمتنع تعريفه؛ أما عبارة لتخصيص الأحاد وهو أن يكون كل واحد من تلك التى هى أجزاء المعرفة مختصا بالشيء قولنا فى تعريف الإنسان إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر، ويعتبر الشارح هذا التعريف إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية رسماً ناقصاً لخلوه عن الجنس" (٧٧).

أما عبارة لتخصيص البعض فهو أن يكون بعض أجزاء المعرفة مختصاً بالمعرف دون البعض "ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرفة غير المختص جنساً قريباً وجزء المعرفة المختص إما فصل وإما خاصية، فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه حيوان ناطق أو ضاحك والتعريف الأول حد تام والثانى رسم تام. ويعتبره حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً، إن كان الجزء المعرفة غير المختص جنساً بعيداً، أو إن كان الجزء المعرفة المختص إما فصلاً وإما خاصية. فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه جوهر ناطق ضاحك.

ويرى الشيرازي هذا أيضاً إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول "أنه إما شيء ناطق أو ضاحك" (٧٨). أما عبارة للاجتماع "فيشرحها الشيرازي بأن يكون التعريف بأمور لا تختص أحادها الشيء ولا بعضها بل تخصه

للاجتماع - هو أن يختص مجموعها بالشيء من أجزائه" ويعتبر الشيرازى هذا التعريف رسماً ناقصاً لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب . فنقول فى تعريف الخفاش أنه طائر ولود - أعم من الخفاش ومجموعهما ما يختص به^(٧٩) .

وهنا يتضح أن التعريف يكون على ثلاثة أنواع:

- ١ - أمور تختص الشيء لتخصيص الأحاد .
- ٢ - أمور تختص الشيء لتخصيص البعض .
- ٣ - أمور تختص الشيء لتخصيص الاجتماع .

وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردى أكمل أنواعها يقول الشيرازى نقلاً عن كتاب السهروردى (المشارع والطارحات) "ليس عندنا إلا تعريفات تخص الاجتماع . كقولنا فى تعريف الإنسان: أنه المنتصب القامة البادىء البشرة العريض الأظفار، لأن كلاً منهما، وإن جاز وجوده فى غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات، وما به يتحصل تميزه . ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهية أخرى لانعرفها، ولا يخفى أن هذه الصعوبة إنما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية، فانه إذا عبر عن هذا الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال: هو حيوان ناطق عريض الأظفار، فإن كان واحد مما ذكر فى الأول ذاتى بحسب المفهوم والعناية، ولا يجوز تبديل وإثبات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها وهذا ليس برسم لأنه باللوازم والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحاد، بحسب العناية، فإن الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التى كلها ذاتى بحسب المفهوم^(٨٠) .

٣ - اختصار السهروردي للمقولات العشر الأرسطية:

حصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في عشرة، وهذه الأجناس العشر هي: مبحث المقولات وقد عرف المسلمون هذه المقولات معرفة تامة، حيث هاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة، وأدت هذه الهاجمة من وجهة نظر منطقية - أن نشأ في العالم الاسلامي مشكلة لم يبحثها أرسطو ولا الشراح من بعده، وهي: هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية؟.

إنقسم المنطقة العرب تجاه هذا مواقف مختلفة:

١ - فابن رشد - وهو يمثل أكبر حد للاتجاه الأرسطي - أعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس، وهو في هذا يحترم نظرية المقولات الأرسطية، ويرى أن عددها فوق النقد والملاحظة^(٨١).

٢ - أما ابن سينا: فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق، بل من مباحث الميتافيزيقا، حيث أن المقولات عنده تنصب على الأمور الموجودة في الذهن أو في الخارج. ولهذا عالجها في الجزء الثاني من قسم الشفاء، إلا أنه في منطق النجاة لا يعرض لها إلا في ثانيا نظرية التعريف. أما في منطق الأشارات والتببيهاات فيغفلها إغفالاً تاماً^(٨٢).

ولقد سار على نهج ابن سينا معظم المنطقة العرب، وعلى رأسهم الغزالي والسهروردي، فالغزالي لم ير أية حاجة إلى ذكرها في معظم كتبه المنطقية سواء كتابيه (معيان العلم) أو (محك النظر). أما السهروردي فهو نفس الشيء؛ حيث يغفلها إغفالاً تاماً في القسم الأول من رسالة اللوحات في الحقائق، في حين أنه يعرضها في القسم الثالث من نفس الرسالة (القسم الميتافيزيقي)، كما يعرضها بالتفصيل في مجموعة الحكمة الإلهية (التلويحات والمقاومات والمطارحات)، إلا أنه في كتابه حكمة الإشراق يغفلها تماماً.

وهو فى هذا يسير على نهج ابن سينا من حيث طبيعتها إلا أنه يخالفه من حيث عددها .

فالسهروردى يختصر المقولات العشر فى خمس، وهى - الجوهر والحركة والاضافة والكم والكيف، ويعتبر مقولات "متى وأين والملك والوضع" ضرباً من الأضافة . ومقولتى "الفعل والأنفعال" ضرباً من الحركة . وفى هذا يقول "متى وأين والملك والوضع لا تعقل إلا وأن تعقل الاضافة قبلها" والفعل والأنفعال حركة تضاف تاره إلى الفاعل وأخرى إلى القابل^(٨٣)، ويشير فى رسالة "المشارع والمطارحات" إلى حصر "ابن سهلان الساوى" صاحب البصائر النصيرية للمقولات فى أربع، وهى "الجوهر والكم والكيف والنسبة"، فيرقضه لاسقاط الحركة التى لا تدخل تحت مقولة جوهر ولا مقولة الكم والكيف ولا النسبة^(٨٤) .

ويلقى الإمام التهانوى على هذه المشكلة فيقول "إعلم أن حصر المقولات فى العشر: "الجواهر والأعراض التسع" من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم سوى الاستقرار المفيد للظن . ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعة: "الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية"، والشيخ المقتول (السهروردى) جعلها خمسة، فعد الحركة مقولة برأسها . وقال " العرض " إن كان قاراً فهو الحركة، وإن كان قاراً، فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الأضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ - إما أن يقتضى لذاته القسمة - فهو الكم وإلا فهو الكيف^(٨٥) .

والتهانوى يعنى أن المقولات عند السهروردى هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة فأحياناً يكون حركة، وأحياناً يكون نسبة، وتارة يكون كمّاً وطوراً يكون كيفاً .

وهذا واضح عند السهروردي، فهو يورد على حصره للمقولات في خمس حجج وشواهد شتى في كل من التلويحات والطارحات متذرعاً في خروجه على العرف الذي درج عليه المنطقة العرب بذريعتين:

الأولى: أن الفضلاء من شيعة المشائين يعترفون بأنه لا برهان لهم على الحصر^(٨٦).

الثانية: أن المقولات ليست مأخوذة من المعلم الأول أرسطو بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخطس • وأرخوطس هذا^(٨٧)، كما يرى بعض الباحثين هو الفيلسوف الرياضي والصقلي الذي تعرف إليه أفلاطون لدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة ٣٨٨ ق م^(٨٨).

ويرى السهروردي أن البحث في المقولات وفي عددها غير ذي عناء، "فإنها قليلة الفائدة في العلوم جداً" ولا يضر التقصير فيها^(٨٩)، وذلك لأختلاف المنطقة في هذه المقولات •

مما سبق يتضح لنا أن السهروردي إذا كان قد سار على نهج ابن سينا في معالجة المقولات في الجانب الميتافيزيقي، وليس في الجانب المنطقي، فذلك لأنه في المقولات يختلط المنطق بأبحاث ميتافيزيقية، بالإضافة إلى أبحاث لغوية وانطولوجية وسيكولوجية، وهذا واضح في تناول أرسطو للمقولات عندما كان يصنف الموجودات نفسها إلى جواهر وأعراض •

٣ - محاولة السهروردي وضع نسق جديد لمنطق القضايا والقياس يرجع أساساً إلى القضية البتاة:

إذا كان السهروردي قد صنف القضايا إلى أربعة أشكال، فذلك من أجل وضع نسق لمنطق القضايا • وذلك على النحو التالي:

أولاً: من حيث الكيف: يرد السهروردي القضايا السالبة إلى القضايا الموجبة، وذلك كما يذكر الشيرازي: "بأن يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع، حتى لا يكون لنا إلا قضية، أما جزء المحمول وذلك بأن يجعله بعد الرابطة لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعاً للنسبة"^(٩٠)، يقول السهروردي: "السالبة هي أن تكون سلبها قاطعاً للرابطة، وفي العربية ينبغي أن يكون السلب مقدماً على الرابطة لينفيها لقولهم "زيد ليس كاتباً"^(٩١).

وهذه القضية عند السهروردي هي السالبة، لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة، فصار أحد جزئها (الموضوع والمحمول) حينئذ يكون الربط الإيجاب باق كأن يقال مثلاً زيد هو لا كاتب وقد أصبح السلب جزء المحمول فالمحمول الآن ليس اذن كاتب، بل - لا كاتب وحينئذ تسمى القضية معدولة^(٩٢).

إذن رد السهروردي جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة الموضوع والمحمول، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية. وهذا يعني رد الفرع إلى الأصل، فالسلب فرع والإيجاب أصل، والسهروردي يبحث عن الأصول لا عن الفروع. والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية، إذا كان السلب جزءاً للموضوع أو المحمول لم يكن قاطعاً للنسبة فالإيجاب قطع والسلب ظن. والأيجاب ثابت عيني. أما السلب فهو في الذهن فقط وليس في الخارج. فالمعرفة الإشراقية اذن لا سلب فيها، بل كلها ايجاب، وهي لا تسلب صفة الوجود، بل تعطيه صفات الإشراق ايجاباً لا سلباً^(٩٣).

ثانياً: وأما من حيث الكم فيرد السهروردي القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية: يقول السهروردي: " في المهمة البعضية الشرطية تقول قد يكون اذا

كان أ ب ف ج د مثلاً أو إما يكون أ ب أو ج د والبعض فيه إهمال أيضاً
فإن أبعاض الشيء كثيرة، فلنجعل لذلك البعض فى القياسات اسماً خاصاً -
وليكن مثلاً ج فيقال: كل ج كذا. فيصير قضية محيطية فيزول عنها الإهمال
المغلط. ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض
وكذا فى الشرطيات كما يقال: قد يكون إذا كان زيد فى البحر وليس فيه
مركب أو سباحه فهو غريق. وكون طبيعة البعض مهملة لا ينكر. وإذا
تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهماً
دون أن يعين ذلك البعض فإذا عمل على ما قلنا لا يبقى القضية إلا محيطية.
فإن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل
وأضبط وأسهل^(٩٤).

إذن السهروردي. اعتبر بعض أحوال المقدم فى الشرطية كبعض أفراد
الموضوع فى العملية، ولما كانت هذه الأفراد فى العملية مهملة أو بعضية
وقد افترضت كلية فيجب أيضاً جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية
فى الشرطية كلية. فالسهروردي يتخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض
وطريقته فى هذا هى أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية
ومن ناحية أخرى فإنه يسمى الأبعاض المحكوم عليها فى القضايا الجزئية
بأسماء معينة. ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضى بحكم شامل لكل فرد من
أفراد هذا الاسم الافتراضى وهذه القضايا الكلية هى وحدها الذى يرى
السهروردي أنها لا تفيد فى العلوم من ناحية، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها
من ناحية أخرى.

ويلاحظ بعض الباحثين فى رد السهروردي القضايا الجزئية إلى القضايا
الكلية بعداً إشراقياً، حيث يقول الدكتور/ حسن حنفى: "..... وذلك لأن الكل

هو الأصل والجزء هو الفرع، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية. وفي العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا شرطاً في التناقض، وبالتالي فهي لا تدخل في أصول القضايا، والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة^(٩٥).

ثالثاً : أما من حيث الجهة: فيرد السهروردي القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتية، وذلك لأن الممكن سلب للضروري. والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة. ويجعل السهروردي الامكان والأقتناع جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض، والقضية البتاتية هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم. أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق وفيها يقول السهروردي ما نصه: "لما كان الممكن امكانه ضرورياً والواجب وجوبه أيضاً كذلك فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية ما نقول "كل انسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً. أو يمتنع أن يكون حجراً، فهذه هي الضرورة البتاتية فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا، ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بته إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا، فلا نورد من القضايا إلا البتاتية، حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد أي من الأفراد الخصية، وقتاً ما التنفس صح أن يقال كل انسان بالضرورة بتنفس وقتاً ما. وكون الإنسان ضروري التنفس وقتاً ما، يلزم أبداً. وكونه ضروري اللاتنفس في وقت غير ذلك الوقت أيضاً، أمر يلزمه أبداً، وهذا زائد على الكتابه، فانها وإن كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما^(٩٦).

وينبغي أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية في رد القضايا

الممكنة إلى القضايا الضرورية البتاته.

أما الأولى: فهي أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة في المحمول في القضايا الضرورية نفسها، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة، بينما القرينة دالة على الضرورية فليس من اللازم إذن أن نرد كل إنسان هو بالضرورة حيوان إلى القول - بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً^(٩٧) ويقول السهروردي: " إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب، أو أن يفرض كونها بتاته دون ادخال جهة أخرى في المحمول مثل أن تقول كل إنسان بته هو حيوان، أما غير هذه القضايا. فيجب إدراج الجهة في المحمول^(٩٨) .

أما المسألة الثانية: فهي أنه لا ينبغي التعرض للسلب بعد التعرض للجهات، وتفسير هذا كما يقول الشارح^(٩٩): " أن السلب التام هو ما يكون ضرورياً، وهذا السلب الضروري يعتبر إيجاباً إذا ما غيرها مفهومه بمفهوم الأمتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع. فكل إنسان ليس بحجر، تنقلب إلى كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً، فمفهوم الأمتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب. وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة، وهذا ما يحدث أيضاً في القضايا الممكنة، أى في السلب غير التام، أو السلب الامكاني، فإن السلب في القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة وذلك بمجرد إدراج الجهة في المحمول. يقول السهروردي: "لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات - فإن السلب التام من الضروري، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا، وكذا الامكان. واعلم أن القضية ليست هي باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإن السلب أيضاً حكم عقلي سواء عير بالرفع أو بالنفي فإنه حكم في الذهن ليس بانتفاء

محض، وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشئ لم يخرج عن الانتفاء والثبوت، أما النفي والإثبات في العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شئ آخر، فالمعقول إذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا بمثبت، بل هو نفسه إما مننف أو ثابت^(١٠٠).

يكاد السهروردي يعترف هنا بالسلب. فهو يعتبره حكماً عقلياً، ولكنه يعود فيقول: إنه إثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء - وكل حكم بالإثبات أو بالنفي فهو إثبات^(١٠١).

والسبب الذي يدعو السهروردي إلى الاعتراف بالسلب في هذه الصورة هو أهمية السلب في أهمية السلب في مبحث التناقض، يقول صدر الدين الشيرازي: في تعليقاته على شرح قطب الشيرازي لحكمة الإشراق: "إننا معشر الإشراقيين لسنا ممن يجوز أن يطوى - جانب إعتبار السلب طياً ويهمل جانب النقائص إهمالاً، فيصير مساعاً لتطرق الأغاليق إلى الأذهان، ومحلًا لولوج شياطين الأوهام بشرونها وكلماتها إلى سماء الحكمة المحكمة بدعائم البراهين المنورة بإشراقات العقل، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولاً، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التي محمولاتها تلك السوالب ضروريات بنتات^(١٠٢)."

فالسبب الذي يدعو السهروردي وغيره من الحكماء الإشراقيين إلى اعتبار السلب هو أن له عملاً هاماً في مسألة التناقض وهي مسألة سوف نعرض لها بالتفصيل.

ولكن اعتبار السلب هذا وضعه السهروردي في صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتاً، وعلى هذا يمكن القول بأن السهروردي لم يعترف في باب الكمية والكيفية والجهة إلا بقضية واحدة وهي القضية الكلية الموجبة البتات.

يقول صدر الدين الشيرازي: "الشيخ أراد في هذا الكتاب "يعنى السهروردي" في كتابه حكمة الإشراق، أن يرد جميع القضايا على إختلاف أصنافها وتباين أقسامها إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتائه بناء على أن المعتبر في العلوم الحقيقية هو هذه القضية دون غيرها في كيفية ذلك الرد، أما في باب الكمية فبالإزالة الإهمال والبعضية بالافتراض، وأما في باب الكيفية فبالعدول أو السلب إذا صار جزءاً لأحدى إلى شيئين لم يكن قاطعاً للنسبة فصارت القضية موجبة. وأما في باب الجهة فيجعل الجهات منه الامكان والتوقيت وغيرها جزءاً للمحمول، حتى تصير القضية دائمة ضرورية^(١٠٣).

وإذا كان السهروردي رد جميع القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتائه، فقد كانت نتيجة هذا الرد تتطوى على جانب عظيم من الأهمية في مباحث ثلاث في المنطق:

١ - مبحث التناقض.

٢ - مبحث العكس المستوي.

٣ - مبحث القياس.

١ - مبحث التناقض:

يذكر السهروردي بأن التناقض هو أختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير^(١٠٤) وهو يوافق المناطق في هذا التعريف، ويوافقهم أيضاً في اعتبار شروط التناقض الثمانية: وهي^(١٠٣):

١ - عدم أختلاف الموضوع.

٢ - عدم أختلاف المحمول.

٣ - عدم أختلاف الزمان.

٤ - عدم اختلاف المكان .

٥ - عدم اختلاف القوة والفعل .

٦ - عدم اختلاف الكل والجزء .

٧ - عدم اختلاف الشرط .

٨ - اختلاف فى الاضافة .

ولكن يبدأ الاختلاف بين السهروردى وبين المناطق المشائين حين يضيف المنطقة فى القضايا المحصورة شرطاً وهو الاختلاف فى الكلية والجزئية فيكون نقيض ك م - ج س ونقيض ك س - ج م وهذا الشرط لازم عند المنطقة، لأنه بدونها يمكن أن تكذب القضيتان معاً مثل الكليتين فى مادة الامكان كما نقول: "كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب - وأن يصدقا معاً" (١٠٥).

مثل الجزئيتين فى مادة الامكان أيضاً . ومن الأمثلة على هذا:

"بعض الناس كاتب - بعض الناس ليس بكاتب" (١٠٦).

والحالة الأولى:

أى كذب القضيتين معا يعتبر تضاداً، لأن التضاد يكون بين ك م و ك س . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معا . ولكنهما قد يكذبان معا (١٠٨).

والحالة الثانية:

دخول تحت التضاد، لأنهما بين ج م و ج س وهاتان القضيتان قد تصدقان معا . وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما لا يكذبان معا ولكن قد يصدقان معا . فعدم اشتراط الاختلاف فى الكمية يخرج هذه القضايا

عن أن تكون تناقضاً إلى أن تكون صوراً أخرى من الاستدلالات المباشرة -
فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط^(١٠٩).

ولكن السهروردي لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع . كما أنه لم يقبل
إضافة شرط عاشر أيضاً، هو الاختلاف في الجهات . فقال: "لا يحتاج إلى
زيادة شرط، بل يسلب ما أوجبناه بعينه"^(١١٠).

هذه هي عملية التناقض عند السهروردي "أن يسلب المستدل ما أوجبه
بذاته بدون تغيير في الكمية"^(١١١) . وهذا ما أملاه عليه مذهبه العام الذي يقرر
أن القضية المستعملة في العلوم هي القضية الكلية الموجبة الضرورية البناتة
يقول الشارح "كقولنا في القضية البناتة . . . كل فلان بالضرورة هو ممكن
أن يكون بهمياً . نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمياً .
وهكذا في غيره . إذا قلنا لاشيء من الانسان بجبر مثلاً، نقيضه ليس لا
شيء من الانسان بجبر . وقد سلب ما أوجبناه بعينه في النقيضين"^(١١٢)
فالتناقض إذن عند السهروردي هو إدخال حرف السلب لاغير من غير تغيير
في جهة أو في كمية . فالقضية الأولى التي يعتبرها المشاءون ك م نقيضها
عندهم ح س .

والقضية الثالثة ك س نقيضها ح م أما السهروردي فاعتبر نقيض كل
من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية . ولكن يلزم من القضية
النقيض لوازم جزئية، فإذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان فنقيضه ليس كل
إنسان بالضرورة حيواناً ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان ليس بحيوان
بالامكان . فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية ليس كل إنسان
حيواناً، وإذا قلنا لا شيء من الإنسان بجبر بالضرورة، فنقيضه ليس لاشيء
من الإنسان بجبر بالضرورة ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان حجر

بالإمكان^(١١٣). يقول السهروردي: "لزم من سلب الاستغراق فى الإيجاب تيقن سلب مع جوار الإيجاب فى البعض ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن سلب البعض"^(١١٤). وهذه هى فائدة القضية الجزئية - وقد أعترف السهروردي بفائدة هذه القضية فى بعض نواحي التناقض والعكس المستوى فقال: "ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض"^(١١٥). ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة فى التناقض، لأنه ليس لها نفسها نقيض. "القضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض"^(١١٦).

أى ليس لها نقيض من جنسها، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية أى هذا الإدخال إلى تغاير الموضوعين فلا يصح أن نقول -- بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنساناً "لأنه مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين فى السلب والإيجاب لا غير، ولكن الطريقة التى تستطيع الحصول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيط، والمحيط لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا فى الكيفية"^(١١٧) يقول السهروردي: "إذا عنيا البعض وجعلنا له اسماً كما ذكرنا من جعله مستغرقاً كان على ما سبق"^(١١٨).

وهنا يتضح أن رد السهروردي القضايا جميعاً إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية له أثر على مبحث التناقض عنده، حيث خالف المناطق المشائين فى هذا الأمر كما أنه لم ينكره إطلاقاً لفائدته فى التناقض، كما أنه أعترف بفائدة الجزئيات فى بعض مواطن التناقض. لذا يرى السهروردي أن مبحث التناقض كما يعرضه - يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها

المشاعون وىخلص المنطق من كثر التطويلات التى لا فائدة لها^(١١٩).

٢ - أما مبحث العكس المستوى:

فإن السهروردى يعترف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولزومها . وذلك أن العكس كما يقول: "هو جعل موضوع القضية بكلية محمولاً، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية كل إنسان حيوان لم نستطع أن نقول: كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع فى القضية الأولى أخص من المحمول، لأن المحمول أعم من الموضوع . ولكن فى العكس حملنا المحمول على الموضوع أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام . فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس وهو عدم استغراق حد فى العكس، لم يكن مستغرقاً فى الأصل . فحيوان لم يستغرق فى الأصل واستغرقت فى الفرع^(١٢٠).

ويعترف السهروردى بهذا ولكن يبدأ الخلاف بينه وبين المناطق المشائين فى مسألة عكس القضية الموجبة الضرورية . فالسهروردى يرى أن عكس القضية الموجبة الضرورية قضية موجبة ضرورية، سواء كانت جهتها قبل أن ترد إلى ضرورة امكانا أو امتناعا أو وجوبا . فالقضية: بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيوانا، عكسها بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان . والقضية: بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيوانا - تعكس إلى: بالضرورة . بعض ما يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان^(١٢١).

فالسهروردى إذن ينقل الجهة كما هى إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاتة وفى هذا يقول ما نصه: "عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة، مع أى جهة كانت فللمحيطة والجزئية إنعكاس على

أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً^(١٢٢)،

ويعلق قطب الدين الشيرازى على هذا حيث يذكر أن المناطق المشائين لم يوافقوا على عكس الموجبة الضرورية لضرورة لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع فى الأصل: كل كاتب إنسان والمحمول غير ضرورى للموضوع فى العكس كل إنسان كاتب . لأنه يكون بالمكان لا بالضرورة ولهذا أعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة أما السهروردى فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة عنده فى العلوم هى القضية البتاتية الضرورية . غير أن السهروردى لم يعكس القضية: بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنساناً إلى القضية بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون كاتباً بل إلى: بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنساناً فهو كاتب^(١٢٣) .

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عن السهروردى فهى سالبة كلية ضرورية ، يقول السهروردى : ".....إذا كان بالضرورة لاشئ من الإنسان بحجر . عكسها: لاشئ من الحجر بإنسان" . ويعلق الشيرازى على هذا فيقول إذا كان السهروردى قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب، تيقن الإيجاب فى البعض وهذه القضية إذا ما عكست كانت - بعض الإنسان حجر - وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس . أما الأصل وهو بالضرورة لاشئ من 'إنسان بحجر فقد كذب لصدق بعض الإنسان حجر . أما العكس: وهو لاشئ من الحجر بإنسان لصدق بعض الحجر إنسان^(١٢٤) .

ومن ناحية أخرى يرى السهروردى أن الضرورية البتاتية إذا كان الامكان جزءاً محمولها فإن معها سلب ينقل أيضاً، كقولهم بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً، فهى بتاتية موجبة عكسها بالضرورة شئ

مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان^(١٢٥).

ويستطرد السهروردي فيقول : إن السلب ينبغي أن ينقل مع الامكان، لأن العكس جعل المحمول بكميته موضوعاً والموضوع بكميته محمولاً . وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلماً كلياً . فيجب أن ينقل هذا السلب الكلي في العكس لأنه جعل الموضوع محمولاً بكميته لا يجزء منه والسهروردي يتفق مع المناطق المشائين في أن عكس السالبة الكلية أي ك س سالبه كلية أي ك س .

غير أن السهروردي يختلف معهم أيضاً في مسألة الجهة، فهم لا ينقلون الموجبة الضرورية - وهي التي تعود إليها سالبة السهروردي الكلية - إلى موجبة ضرورية، ولكنهم ينقلونها إلى موجبة ممكنة^(١٢٦) . أما السالبة الجزئية: فيعلق عليها قطب الدين الشيرازي بقوله بأنها لا تنعكس عند المناطق المشائين . ولكن السهروردي يرى أنه من الممكن إنعكاسها - فإذا قلنا ليس بعض الحيوان إنساناً - وعينا هذا البعض من الحيوان الذي ليس بإنسان، وذلك بأن نجعله فرساً أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية، وجعلناه كلياً فقلنا: لشيء من الفرس بإنسان استطعنا ببساطة أننعكس فنقول: لشيء من الإنسان بفرس، ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك بجعل السلب جزء المحمول . فليس بعض الحيوان إنساناً نجعلها بعض الحيوان هو غير إنسان . ثم نعكسها إلى بعض غير إنسان غير الإنسان حيوان أما في الحالة الأولى فإننا رددنا القضية الجزئية السالبة إلى قضية كلية سالبة . وذلك بأن نعين النوع الذي سلب عنه المحمول . ونعتبره كلياً ثم نسلب عنه المحمول سلماً كلياً . أما في الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية الموجبة، وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة . أي مرتبطاً بالمحمول -

والسهروردي يعتبر السلب الحقيقي ما كانت مرتبطة أداته بالرابطة وتلك الحالات هي التي يمكن فيهما انعكاس الجزئية السالبة.

وأخيرا يرى السهروردي الأمر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الإطلاق ولكن ينبغي ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية اقتداء بأصحاب تلك الصناعة من المتقدمين بل من المتألهين^(١٢٧).

٣ - أما القياس:

يعرفه السهروردي بأنه عند المناطقة: "قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عن لذاته قول آخر"^(١٢٨). غير أن السهروردي لا يعرض لقواعد القياس، وأغلب الظن أنه ربما كان يعتقد أن قواعد القياس ليست هي قواعد بالمعنى الدقيق تضمن لنا صحة الحجة القياسية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى: أن هذه القواعد تتضح بصورة أدق حين نتناول أشكال القياس على حده، لنبين القواعد اللازمة لكل من الأشكال حتى يأتى الضرب فى القياس منتجا. وهذا ما قام به السهروردي بالفعل؛ حيث شرع فى مبحث القياس إلى عرض أشكال القياس، وهذه الأشكال كما يقول السهروردي: "الحد الأوسط إما أن يكون محمول الصغرى وموضوع الكبرى ويسمى "الشكل الأول" لظهوره فى نفسه ويتبين غيره به وهو الأشرف لانتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربعة، وأما موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (الشكل الرابع) فهو بعيد عن الطبع لا يتفطن لقياسته إلا بصعوبة وكلفه وأما محمولها جميعا وهو الثانى (الشكل الثانى) وموضوعها وهو الثالث (الشكل الثالث) ويكاد الطبع يتفطن لقياستهما دون الحاجة إلى بيان ما على ما سنذكره واشتراك الثلاثة فى أن لانتيجة فيها عن الجزئيتين، ولا عن سالتين، ولا عن سالبه صغرى وجزئية كبرى، إلا فى سوابب هي فى

حكم الموجبات، وأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فى الكيف والكم، وما استثنى من الكيف قائماً فى سوابب هى فى حكم الموجبات بلا حاجة إلى الاستثناء^(١٢٩).

من هذا النص يتضح أن السهروردى يجارى المناطق المشائين، وخاصة ابن سينا فى أن أشكال القياس ثلاثة وهى:

١ - الشكل الأول: وهو أكمل الأشكال وأكثرها صحة ومشروعية.

٢ - الشكل الثانى: وهو لا ينتج الا السوابب، ولذلك فهو يبرهن على القضايا السالبة التى تبرهن عن استحالة انتماء للمحمول، فهو يستبعد كل منهما الآخر.

٣ - الشكل الثالث: وهو لا ينتج الا الجزئيات، حتى اذا كانت المقدمتان قضيتين كليتين. وهو يبرهن على أمثلة جزئية مستنتجة من القضايا العامة، محتملة الصدق أو الكذب. ولذلك يعبر هذا الشكل عن العرضية والأحتمال فى انتماء الموضوع للمحمول.

٤ - الشكل الرابع: هذا الكل يسقطه السهروردى من قائمة الأشكال وذلك لكونه "السياق البعيد الذى لا يفتن لقياسته من نفسه ولذلك حذف"^(١٣٠).

وهنا يتضح أن السهروردى يخالف المناطق المشائين فى رد كل أضرب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول ويمكن شرح ذلك بالتفصيل على النحو التالى:

١- الشكل الأول:

وهو أكمل الأشكال. كما بينا آنفا فهو "الأول المقام فى الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه، فهو السياق التام"^(١٣١).

والسهروردي في الشكل يرد القضية السالبة إلى الموجبة . والقضية الكلية إلى القضية الجزئية . على أن يتكون هذا الشكل من ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتاتين - كل ج ب بته وكل أ ب بته فينتج عنهما كل ج أ بته . ويقول السهروري "أعلم أن الفرق بين السلب إذا كان في القضية الموجبة وبين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الايجابية هو أن الأول لا يصح على المعدوم إذ لا بد للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثاني، فان النفي يجوز على المنفي، ولكن على هذا الفرق يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة، وجملة التصورات فإنك إذا قلت: "كل إنسان هو غير حجر" أو "لا شيء من الإنسان بحجر" هو حكم على كل واحد من الموصوفات بالإنسانية متحققة حتى يصح أن تكون موصوفة بها، فاذا زال الفرق فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا الإقضية موجبة . ولا يقع الخط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له مدخل في كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق فنجعله جزءاً للموجبة كيف وقد دريت أن إيجاب الامتناع يعنى عن كر السلب الضروري والممكن إيجابه وسلبه سواء . والسياق الأتم ضرب واحد كل "ج ب" بته وكل "ب أ" بته فينتج كل (ج أ) . وإذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة مثل (أن يكون بعض الحيوان ناطقاً) و (كل ناطق ضاحك) مثلاً - فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسماً كان معها وليكن (د) فيقال (كل د ناطق) وكل ناطق كذا على ماسبق، ثم لا يحتاج أن نقول: "بعض الحيوان د" على أنه مقدمة أخرى لأن "د" اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل اسم حيوان، فهو غير حجر، ينتج أن كل حيوان هو غير حجر، فلا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض" (١٣٢) .

من هذا النص يتضح أن السهروردي يتخلص من السلب في المقدمة

السالبة بجعله جزءاً للمحمول حتى تتقلب المقدمات السالبة إلى موجبة، كما يتخلص السهروردي من الكمية البعضية في المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض وذلك في رده للقضية الجزئية إلى قضية كلية .

أما عن الجهات - فيرى السهروردي أنه ينبغي أن تجعل جزء المحمول حتى تكون كلها بتاتة . وفي هذا يقول: "لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط فالجهات في القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو إحدهما فيتعدى إلى الأصغر، مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن الشيء - ولا يحتاج إلى تطويل كثير من المختلطات" (١٣٣) .

وينتهي السهروردي إلى القول بأن الضابط الإشراقي مقنع والسيقان الآخران - يقصد الشكل الثاني والثالث - ذنابتان لهذا السياق (١٣٤) . وليس معنى هذا أن السهروردي لم يبحث هذين الشكلين، بل بحثهما في ضوء مذهبه (١٣٥) .

٣- الشكل الثاني:

يرى السهروردي أن هذا الشكل إذا كان ينتج سوابب عند المناطق المشائين، فهو عند الإشراقيين لا ينتج إلا ضروريات بتاتات . يقول السهروردي: "إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد، فاعلم يقينا أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما أستحال عليه محمولة . إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيهما جعل هو موضوعاً في النتيجة وأيهما حمل، فالنتيجة ضرورية بتاتة" (١٣٦) .

أما إذا كان هناك في مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية، فينبغي أن تقلب كلية. يقول السهروردي: "إن كان في هذا السياق جزئية فلتجعل كلية (١٣٧) ."

والسهروردي في هذا يرد الضربين الثالث والرابع (Festion Bocardo) من هذا الشكل إلى الضربين الأولين (Cesare, Comestres) . ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السهروردي وبين أرسطو في هذا الشكل، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الأول والثاني إلى قضيتين موجبتين (Barabara) .

وأما طريقته في الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول . فالمقدمة: كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، جعل فيها الامكان جزء المحمول . وكل حجة بالضرورة ممتنع الكتابة . في هذه المقدمة جعل السلب الضروري جزء المحمول وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع . ينتج من هاتين المقدمتين السالفتين غير متحد، فهو في القضية الأولى: ممكن الكتابة وفي القضية الثانية: ممتنع الكتابة (١٣٨) .

أما عند أرسطو فينبغي أن يكون المحمول - أي الحد الأوسط - في المقدمتين واحداً . غير أن السهروردي "لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق" (١٣٩) .

ويلاحظ أيضاً أن المقدمتين غير مختلفتين في الكيف بل هي موجبة . يقول قطب الدين الشيرازي: "إن هذا الشكل، لا يشترط اختلاف مقدمتين في الكيف عند الإشرافيين بخلاف المشائيين" (١٤٠) .

ويعلق صدر الدين الشيرازي في صدر تعليقاته على كلام قطب الدين الشيرازي في شرحه لحكمة الإشراق فيذكر أن الإشرافيين يقررون اختلاف

المقدمتين فى الكيف بأحد الوجهين، أى أن تكون احدهما موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول احدهما فقط مشتملا على سلب^(١٤١).

وأما عن اشتراك المحمول فى المقدمتين فيقول السهروردى: "إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول"^(١٤٣)، فقد اشترك المحمولان المذكوران فى المقدمتين الأنفتي الذكر فى الكتابة ولكن اختلفت الجهة، فكانت إحدهما امكانا والأخرى امتناعا أى أن تكون الجهة التى تجعل جزء محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التى تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولات إذن بتغايران فى الجهة ويقول السهروردى: "يجوز تغاير جهتي القضية قيّه"^(١٤٣)، والحد الأوسط لا ينبغى على هذا الأساس تكراره بتمامه فى هذا الشكل، لأنه يراعى فيه أن هناك سلبا فى إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع. كما أن الجهة قد تكون امتناعا فى أحدهما وامكانا أو إيجابا فى الآخر. يكفى إذن فى الانتاج أن يتحد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة^(١٤٤).

إذن يختلف المنطق الإشرافى عن المنطق المشائى فى الشكل الثانى وذلك فى ثلاثة وجوه:

- ١ - أنه ينقل المحمول فى الشكل الثانى بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون اختلاف فى الكم أو الكيف أو الجهة.
- ٢ - أنه لم يبين فى صورة هذا الشكل الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى.
- ٣ - أنه لم يوافق فى شروط هذا الشكل على اختلاف المقدمتين فى الكيف بل رد السالبة فى كل حالة إلى موجبة.

والسهروردي يرى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول فيقول:
 "ومخرجه من السياق الأول أن هين القولين قضيتان استحالة على موضوع
 أحدهما ما أمكن على موضوع الأخرى، فموضوعاتهما بالضرورة متباينتان
 ينتج "أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينتان" (١٤٥).

ويلزم أيضاً عن تباين الموضوعين واختلافهما:

أ - إذا كان المحمول لاحدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة مثل كل
 إنسان بالضرورة الكتابة "وان محمول المقدمة الاخرى واجب مثل "كل
 حجر بالضرورة غير كاتب" فيلزم "أن الإنسان بالضرورة غير حجر".

ب - إذا كان محمول احدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة، ومحمول
 الأخرى ممتنع النسبة: مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، وكل
 حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع
 الحجرية، فاختلف النسبة فى الجهة ينتج تباين الموضوعين (١٤٦).

وهذا ما يؤيد النتيجة التى استخلصها السهروردي ببيانه لهذا الشكل
 بواسطة الشكل الأول. وهذه النتيجة هى "أن هذين القولين قضيتان
 موضوعهما بالضرورة متباينتان".

وينتهى السهروردي من هذا الشكل بقوله: "إنه ترك التطويل على
 أصحابه فى الضروب والبيان والخلط" (١٤٧)، أى يغنى هذا عن تطويل المنطق
 الأرسطى فى هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة، وهى فى منطق الإشراق
 عن السهروردي واحدة.

٣ - أما عن الشكل الثالث :

يقول السهروردي: "إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً كالأوسط وصف
 لمحمولين، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر

ضرورة، وهذا التعريف للشكل الثالث ينفق مع التعريف الأرسطى له، فالحد الأوسط هو موضوع فى المقدمتين . والنتيجة أن شيئاً من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر . ومعنى هذا أن النتيجة لأبد أن تكون جزئية . والامثلة التي يعطيها السهروردي تثبت هذا فمثلاً "أن يكون زيد حيواناً أو زيد إنساناً" علمنا أن شيئاً من الحيوان إنسان . بل وشيء من الإنسان حيوان على أى طريق كان . وإذا كان هذا الشيء المعين معنى عاماً، فيكون مستغرقاً كقولنا: كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق . فصار هذا الحصر شيئاً معيناً موصوفاً بالأمرين فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر^(١٤٨)، وهذه النتيجة هى بعض الحيوان ناطق . بل إن السهروردي يعترف صراحة بأن النتيجة فى ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول: "يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما، ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط . والطرف الآخر فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر"^(١٤٩)، وإذا كانت النتيجة جزئية، فلا بد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط فى هذا الشكل كلية المقدمتين - تبعاً لمذهب السهروردي العام الذى يقرر أن القضايا ينبغى أن تكون كلها كلية - بل تكفى فيه كلية إحدى المقدمتين: كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب . يقول السهروردي "وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والاخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى الموضوع يجوز - فإن البعض أخل فى الكل، فتعين كون شيء واحد بالمحمولين، ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين الآخر . أما عن السلب، فيتفق السهروردي فيه مع مذهبه العام فيقرر نقله إلى المحمول، حتى تفسير القضايا كلها موجبة: كل إنسان حيوان،

وكل إنسان فهو غير الحجر، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر، وإذا ما جعل السلب جزء المحمول كانت القضايا في هذا السياق موجبة. ولم تعد ثمة حاجة إلى سالب. وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب - ونتج عن هذه نتيجة موجبة: فمثلا كان إنسان هو طائر، وكل إنسان هو لا فرس. أنتج أن شيئا مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس. ويرى السهروردي أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول في المقدمتين إستغنينا عن ضرور كثيرة. ثم يقول "مدار هذا الشكل هو تيقن أتعاف شيء واحد بشيئين ومخرجه بين الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فهما شيء ما وصف بكلا المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر فهذان القولان هكذا حالهما (١٥٠).

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردي أن شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى. ولذلك لم يجد السهروردي لتكرار بحثها (١٥١)، أما من حيث مادة البراهين فالسهروردي لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أم ما ينبى على فطرى على قياس صحيح. والحدسيات عند السهروردي تشمل المجريات وهى مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار والمتواترات، وهى شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ، ومؤيدة، بالقرائن، أما المشهورات والمخيلات فكلها لاتفيد اليقين، فواضح أن اليقين عند السهروردي هو الحدس، والحدس يشمل المتواترات والمشاهدات أى الوحي والمعرفة الإنسانية على حد سواء (١٥٢).

هوامش الفصل الثالث

١. **د/ محمد السرياقوص:** النتائج الجوهرية لعدم دقة
أرسطو المنطقية، ضمن بحوث ومقالات فى المنطق،
الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، ج ١ ص
٣١.
٢. **الفارابى:** إحصاء العلوم، تحقيق د/ عثمان أمين،
الأجلو المصرية، ١٩٦٨، ص ٦٧٠.
٣. **ابن سينا:** النجاة فى الحكمة الطبيعية والألهمية، ص
٤٤.
٤. **ابن سهلان الساوى:** البصائر النصيرية فى علم
المنطق، تحقيق الإمام محمد عبده، المطبعة الأميرية
بيولاى القاهرة، ١٨٩٨م، ص ٤.
٥. **د/ محمد السرياقوص** وآخرين: أساليب البحث العلمى،
مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٨م، ص ٩٥.
٦. **الغزالى:** المستصفى فى علم الأصول، القاهرة،
١٣٣٢هـ، ج ١، ص ١٠.
٧. **الغزالى:** القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور
العوالى من رسائل الإمام الغزالى، مكتبة الجندى،
القاهرة، بدون تاريخ طبع، ج ١ ص ١٤.
٨. **الغزالى:** المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة
والقواعد العشرة والأدب فى الدين، مكتبة الجندى
بالقاهرة، بدون تاريخ، ص ١٨.
٩. **د/ أبو الوفا التفتازانى:** ابن سبعين وفلسفته
الصوفية، ص ٢٠٦.

١٠. نيتقولا ريشو: تطور المنطق العربي، ترجمة د/ محمد
مهران، دار المعارف، ١٩٨٥، ص ٤١٨ .
١١. د/ البراهيم دكتور: بين المنطق العربي وأصوله
ص ٧٣ .
١٢. الشهرزوري: اللغات في الحقائق، المقدمة ص ٢١-
٢٣ .
١٣. المصدر السابق، ص ٢٤-٢٥ .
١٤. المصدر السابق، ص ٢٧-٢٨ .
١٥. د/ محمد مصطفى حلمي: حكيم الإشراق وحياته الروحية،
ص ٧٦ .
١٦. الشهرزوري: التلويحات اللوحية والعرشية، ص ٢ .
١٧. المصدر السابق، ص ١٢ .
١٨. المصدر السابق، ص ١٧ .
١٩. المصدر السابق، ص ٣٤ .
٢٠. الشهرزوري: المقاومات، ص ١٢٤ .
٢١. الشهرزوري: المشارع والمطارحات، ص ١٩٤ .
٢٢. المصدر السابق، ص ١٩٥ .
٢٣. الشهرزوري: حكمة الإشراق، ص ٤ .
٢٤. د/ عبد الرحمن بدوي: المثل العقلية الأفلاطونية، دار
القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص ٩-١٠ .
٢٥. د/ ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة عن
الإنجليزية، د/كمال اليازجي، نشرة دار المتحدة، ١٩٧٤،
ص ٤٠٥-٤٠٦ .
٢٦. انظر مقدمة الشهرزوري: لكتاب حكمة الإشراق .

- للسهروردي، ص ٣-٤.
٢٧. **د/علي سامي النشار:** فيدون في العالم الإسلامي ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٦، ص ٢١١.
٢٨. **السهروردي:** حكمة الإشراق، ص ١١-١٢.
٢٩. **السهروردي:** هياكل النور، ص ٢٨-٢٩.
٣٠. **د/إبراهيم مذكور:** الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، الجزء الأول، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، ص ٥٤.
٣١. **د/محمد علي أبو ريان:** أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٤٣.
- وانظر أيضاً د/ أبوريان: الإشراقية: مدرسة إسلامية - مناقشة قضية المصدر الأيراني، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٥.
- وانظر أيضاً د/ أبوريان تاريخ الفلسفة في الاسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٠، ص ٥٤٤ - ٥٤٥.
٣٢. **السهروردي:** حكمة الإشراق، ص ٢٣-٢٤.
٣٣. **قطب الدين الشيرازي:** شرح حكمة الإشراق، ص ٣٠.
٣٤. المصدر السابق، ص ١١٥-١١٦.
٣٥. **السهروردي:** حكمة الإشراق، ص ١٦.
٣٦. **الشيرازي:** شرح حكمة الإشراق، ص ٧٠-٧١.
٣٧. د/ عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو

- المصرية، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٣١ .
٣٨. **السيوطي**: صون المنطق، ص ٣٢٣ .
٣٩. المصدر السابق، ص ٣٣٣ .
٤٠. **جولد زيهر**: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" دراسة لكبار المستشرقين"، طبع النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٤٨ - ١٤٩ .
٤١. **د/ علي سامي النشار**: فيدون في العالم الإسلامي، ص ٢٩٢ .
٤٢. **د/ علي سامي النشار**: مناهج البحث، ص ٧٠ - ٧١ .
٤٣. **ابن سينا**: الاشارات والتتبيهات، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٣٧ .
٤٤. المصدر السابق، ص ٤٠ .
٤٥. المصدر السابق، ص ٣٠ .
٤٦. المصدر السابق، ص ٩٦ .
٤٧. المصدر السابق، ص ١٣٨ .
٤٨. المصدر السابق، ص ١٤٧ .
٤٩. المصدر السابق، ص ٣١١ .
٥٠. المصدر السابق، ص ٢٧٤ .
٥١. **د/ جعفر ال ياسين**: المنطق السينوي: عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧ .
٥٢. **نيقولا ريشتر**: تطور المنطق العربي، ص ٣٥٦ .

٥٣. **ابن سينا:** المدخل (جزء المنطق من الشفاء) وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١١ .
٥٤. **ابن سينا:** منطق المشرقيين، طبعة المكتبة السلفية، القاهرة ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م، ص ٣ - ٤ .
٥٥. **السهروردي:** المشارع والمطارحات، ص ١٩٥ .
٥٦. **د/ محمد علي أبو ريان:** الإشرافية مدرسة أفلاطونية، ص ٥٨ .
٥٧. **د/ اميل المعلوف:** كتاب اللغات للسهروردي ، ص ٢٩ .
٥٨. **نيلاينو (كارل الفونسو):** محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، طبع النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ .
٥٩. **محمد أقبال:** تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٤٧ - ١٤٨ .
٦٠. **ابن تيمية:** الرد على المنطقيين، ص ٣ .
٦١. **ابن تيمية:** نقض المنطق، دار المعرفة، دمشق، بدون تاريخ طبع، ص ٨٤ .
٦٢. **الشيخ/ مصطفى عبد الرازق:** فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٦٤هـ ١٩٤٥م ص ١٢٥ .
٦٣. **السهروردي:** التلويحات والعرشية، ص ٧٤، المشارع والمطارحات، ص ٧٨ .

٦٤. د/سيد حسين نصر: شيخ الإشراق، ص ٣٤ .
٦٥. السهروردي: حكمة الإشراق، ص ١٥٦ .
٦٦. المصدر السابق، ص ١٤ .
٦٧. المصدر السابق، ص ٢٥ .
٦٨. المصدر السابق، ص ٢٨ .
٦٩. الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ٥٢- ٦٥ .
٧٠. المصدر السابق، ص ٥٦ .
٧١. د/ماجد فخري: السهروري وماأخذه على المشائين العرب - بحث نشر ضمن الكتاب التذكري شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٥٩ .
٧٢. السهروردي: حكمة الإشراق، ص ٢١ .
٧٣. المصدر السابق، ص ٢١ .
٧٤. الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ٦١ .
٧٥. السهروردي: حكمة الإشراق، ص ٧٣، ٧٤ .
٧٦. المصدر السابق، ص ١٨ .
٧٧. الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ٥٣ .
٧٨. المصدر السابق، ص ٥٤ .
٧٩. المصدر السابق، ص ٥٤- ٥٥ .
٨٠. المصدر السابق، ص ٥٥- ٥٦ .
٨١. ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق بويج، بيروت، ١٩٣٢، ص ١٢ .
٨٢. ابن سينا: الشفاء، جزء المنطق (المقولات)، القاهرة، سنة ١٩٥٩، تعليق د/ابراهيم مذكور، ص ٦- ٧ .
٨٣. السهروردي: التلويحات، ص ١١- ١٢، وانظر أيضاً:

- المشارع والمطارات، ص ٢٧٨ .
٨٤. **السهروردي**: المشاريع والمطارات، ص ٢٧٨ .
٨٥. **النهائوي**: (محمد الفاروقي): كشف اصطلاحات
الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٩٢م، ج ٢، ص ٩٨٧ .
٨٦. **السهروردي**: التلويحات، ص ١٢، المشاريع
والمطارات، ص ٢٨٤ .
٨٧. **السهروردي**: التلويحات، ص ١٢ .
٨٨. **د/ماجد فخري**: السهرودي وماأخذه على المشائين
العرب، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري للسهرودي
القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٥٨ .
٨٩. **السهروردي**: المشاريع والمطارات، ص ٢٨٤ .
٩٠. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ١٠٤ .
٩١. **السهرودي**: حكمة الإشراق، ص ٢٦- ٢٧ .
٩٢. **الشيرازي**: المصدر السابق، ص ١٠٥ .
٩٣. **د/حسن حنفي**، بين حكمة الاشراق والفينومينولوجيا،
ص ٢٢٨-٢٢٩ .
٩٤. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٢٥ وأيضا الشيرازي:
شرح حكمة الإشراق، ص ٧١- ٧٣ .
٩٥. **د/حسن حنفي**، المرجع السابق، ص ٢٢٩-٢٣٠ .
٩٦. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٢٩ .
٩٧. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ٨٥ .
٩٨. **السهرودي**: المصدر السابق، ص ٢٩- ٣٠ .
٩٩. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ٨٥ .
١٠٠. المصدر السابق، ص ٨٥- ٨٦ .

١٠١. **السهروردي: حكمة الإشراق، ص ٣٠ .**
١٠٢. **صدر الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق،**
التعليقات، ص ٨٥ .
١٠٣. **المصدر السابق، ص ٧١ .**
١٠٤. **السهروردي: حكمة الإشراق، ص ٣٠ - ٣١ .**
١٠٥. **د/ علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو**
من عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧ ،
ص ٣١٥ - ٣١٦ .
١٠٦. **الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ٨٦ - ٨٧ .**
١٠٧. **المصدر السابق، ص ٨٦ .**
١٠٨. **د/ علي سامي النشار: مناهج البحث، ص ٢٢٦ .**
١٠٩. **المرجع السابق، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .**
١١٠. **السهروردي: حكمة الإشراق، ص ٣١ .**
١١١. **المصدر السابق، ص ٣١ .**
١١٢. **الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ٨٨ .**
١١٣. **د/ علي سامي النشار: المرجع السابق، ص ٢٢٧ .**
١١٤. **السهروردي: حكمة الإشراق، ص ٣١ .**
١١٥. **المصدر السابق، ص ٢٥ .**
١١٦. **المصدر السابق، ص ٢٥ .**
١١٧. **المصدر السابق، ص ٣١ .**
١١٨. **الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ٨٨ .**
١١٩. **السهروردي: المصدر السابق، ص ٣١ .**
١٢٠. **الشيرازي: المصدر السابق، ص ٨٩ - ٩٠ .**
١٢١. **المصدر السابق، ص ٩١ - ٩٢ .**

السهروردى: المصدر السابق، ص ٣٢ .	١٢٢.
الشيرازى: شرح حكمة الإشراق، ص ٩٢ .	١٢٣.
المصدر السابق، ص ٩٢-٩٣ .	١٢٤.
السهروردى: حكمة الإشراق، ص ٣٩ .	١٢٥.
الشيرازى: شرح حكمة الإشراق، ص ٩٣-٩٤ .	١٢٦.
المصدر السابق، ص ٩٤-٩٥ .	١٢٧.
السهروردى: حكمة الإشراق، ص ٢٢ .	١٢٨.
السهروردى: اللمحات فى الحقائق، ص ٧٣-٧٤ .	١٢٩.
السهروردى: حكمة الإشراق، ص ٣٤ .	١٣٠.
المصدر السابق، ص ٣٤ .	١٣١.
المصدر السابق، ص ٣٤-٣٥ .	١٣٢.
المصدر السابق، ص ٣٥ .	١٣٣.
المصدر السابق، ص ٣٥ .	١٣٤.
الشيرازى: شرح حكمة الإشراق، ص ١٠٢ .	١٣٥.
السهروردى: حكمة الإشراق، ص ٣٦ .	١٣٦.
المصدر السابق، ص ٣٦ .	١٣٧.
المصدر السابق، ص ٣٧ .	١٣٨.
الشيرازى: المصدر السابق، ١٠٩-١١٠ .	١٣٩.
المصدر السابق، ص ١١٠ .	١٤٠.
الشيرازى: شرح حكمة الإشراق، ص ١١٠ .	١٤١.
المصدر السابق، ١١٠-١١١ .	١٤٢.
السهروردى: حكمة الإشراق، ص ٢٧ .	١٤٣.
المصدر السابق، ص ٢٧-٢٨ .	١٤٤.
المصدر السابق، ص ٣٧ .	١٤٥.

١٤٦. الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ١١١ - ١١٢ .
١٤٧. السهروردي: المصدر السابق، ص ٣٧ .
١٤٨. الشيرازي: المصدر السابق، ص ١١٢ - ١١٣ .
١٤٩. السهروردي: حكمة الإشراق، ص ٣٧ .
١٥٠. المصدر السابق، ص ٣٩ - ٤٠ .
١٥١. الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ١١٤ .
١٥٢. السهروردي: المصدر السابق، ص ٤١ - ٤٢ .

الفصل الرابع

نقد المنطق الأرسطي ومحاولة إصلاحه عند السهروردي والمحدثين

General Organization of the AICP
and Library (GOAL)

أولاً: نقد السهروردي والمحدثين للمنطق الأرسطي:

بينما في الفصول السابقة كيف نقد السهروردي المنطق الأرسطي، ثم كيف حاول إصلاح هذا المنطق من خلال مذهبه العام القائم على الإشراق، الأمر الذي حدا بنا لأن نطلق على مجموع هذه الإصلاحات "المنطق الإشراقي" . و الموضوعية العلمية تجعلنا يشير إشارة عابرة عن هذا نظراً لموقف المحدثين تجاه المنطق الأرسطي؛ حيث أن موقف المحدثين من المنطق الأرسطي لم يعد بالجديد بعد أن تبين لنا أن السهروردي قد نقد المنطق الأرسطي نقداً علمياً منظماً، وقد كانت له بجانب هذه الانتقادات وجهات نظر خاصة قد خلعتها على المنطق الأرسطي سواء بالاضافة أو بالتحديد .

ومن ثم نريد أن نغطي الجانب الحديث من المنطق لبيان وجهات النظر المؤيدة والناقدة للمنطق الأرسطي مع توضيح النظر الجديدة؛ حيث نعقد مقارنة بين السهروردي والمحدثين في نقد المنطق لتوضح أن السهروردي إذا قد نقد المنطق الأرسطي، فإن نقده قد جاء في اتجاه مقابل تماماً لنقد المتكلمين والفقهاء، فقد أنزل المقولات العشرة إلى خمسة ثم جعل من المنطق سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا ما تأملنا تاريخ المنطق في الغرب ندرك ما لنفسه السهروردي من قيمة بالغة .

ففي عصر النهضة تعرض المنطق الأرسطي لهجوم شديد قام به أول

الأمر المغرمون بالدراسات الإنسانية حيث هاجم (بطرس راموس - B ramus ١٥١٥ - ١٥٧٢) المنطق الأرسطى هجوماً عنيفاً مؤكداً أنه عقيم بالنسبة للعلم وبالنسبة للحياة. والمنطق الأرسطى لا يفيد من وجهة نظره - مهارة فن الكلام ولا قدرة على إكتساب العلم أو الشعر، ولا يوصل إلى الحكمة^(١).

ومن ثم حاول راموس أن يقيم بدلاً منه جدلاً ومنهجاً فلسفياً، ولكنه فشل في إقامة هذا المنهج^(٢) إلا أنه نجح في إيجاد منطق إنسانى يتناسب مع النهضة الأوروبية فى القرن السادس عشر^(٣).

ونقد راموس للمنطق الأرسطى أدى إلى ظهور الكثير من المعارضين للمنطق الأرسطى، ففي القرن السابع عشر والثامن عشر تعرض الأرسطى لإهمال ملحوظ، وذلك بسبب قيام الفيزياء الحديثة على يد جاليليو (Galileo ١٦٤٢) ونيوتن (Newton ١٦٤٣ - ١٨٢٧) والتحقق من أن الاكتشاف فيما يحتاج إلى مناهج أخرى غير القياس الأرسطى وإلى تقدم الرياضيات، وأخذ العلماء يحاولون لإقامة مناهج جديدة للعلم والاكتشاف فيه تعتمد على معايير غير أرسطيه^(٤).

ومن أشهر من نقد المنطق الأرسطى فى العصر الحديث على سبيل المثال لا الحصر:

١ - فرنسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦):

وجد بيكون أن حملة التطهير التى ينبغى القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفى والعملى على أسس سليمة، لا تتم إلا عن طريق نقد المنطق القديم وكشف عيوبه؛ حيث أنه الاداة التى أستعان بها الفلاسفة القدماء فى

الوصول إلى نظرياتهم الباطلة، وقد عبر عن معارضة للمنطق القديم الممثل في منطق أرسطو، والذي أستمّر فترة طويلة يعرف الأداة (الارجانون) وذلك عندما أطلق على الكتاب الذى تضمن منطقاً الجديداً (الأرجانون الجديد) ونشرة باللغة اللاتينية^(٥).

والحكمة التى يمكن استخلاصها من هذه الكتاب هي:

- ١ - أن المقصود بالمنطق هو أن يضع لنا المنهج السليم لاكتشاف قوانين العالم الطبيعى لكي تيسر لنا أن نفهم ذلك العالم ونسيطر على قواه ونخضعه لارادتنا. ومن ثم يمكننا أن نفيد من القوانين العلمية فيما الفرد والجماعة، ولكن القياس الأرسطى لايهتم بعالمنا الطبيعى إذ هو استدلال صورى لايهمه سوى حتمية الانتقال من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها سواء أكانت تلك المقدمات صادقة من حيث الواقع أم كاذبة لا قيمة للقياس إذن فى تحقيق هدفه الأكبر.
- ٢ - يبدأ القياس الأرسطى من أفكار جزئية محسوسة ويجعلها أفكاراً عامة ويفترض أنها مقدمات صادقة لازمة، لكن ما تلك المقدمات الا محتوية على افكار شائعة قد تكون غالباً كاذبة وإذن فضررها من نفعها.
- ٣ - إذا افترضنا أن المقدمات فى القياس الأرسطى صادقة على الواقع، وإذا افترضنا إن انتقلنا إلى النتيجة سليم صحيح، كانت النتيجة عقيمة، أى لا تحوى جديد عما اثبتت من قبل فى المقدمات، ولكن ينبغى من المنطق أن يدفعنا إلى نتائج جديدة ومعارف جديدة، إذن فالقياس الأرسطى مضیعة للوقت^(٦).

٢- ديكارت: R. Descarts (١٥٩٦ - ١٦٥٠):

أما ديكارت فقد هاجم المنطق الأرسطي، فهو يرى:

١ - أن القياس الأرسطي أو الاستدلالي القياسي لا يؤدي إلى معارف جديدة والأفضل استخدام الاستدلال الرياضي.

٢ - أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول، وإنما على كل قضية لا تحتوي على شيء أكثر مما يكون في عناصرها البسيطة^(٧).

٣ - وإذا كان ديكارت يهاجم المنطق الأرسطي فهو يسعى إلى إيجاد منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطي ويستخدم الاستدلال الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي، والذي يبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات فينتقد من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها ويساعده على ذلك الاستنباط الذي يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة وعلى أي نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية وهذا هو التقدم في المعرفة^(٨).

٣- برتراندرسل (B. russell)

نقد رسل المنطق الأرسطي حيث ذهب إلى أن من أراد في عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق فوقته ضائع سدى لو قرأ لأرسطو أو لأحد من تلاميذه، نعم إن تأليف أرسطو المنطقية دليل على مقدرة ممتازة وتكاد تكون ذات نفع للإنسانية لو ظهرت في الوقت الذي تزل عقول اليونان نشيطة منتجة، ولكنها - قد ظهرت في ختام فترة الإبداع للفكر اليوناني، ومن ثم تمسك بها الناس على أنها المرجع الموثوق بصحته، حتى إذا ما حان الوقت الذي عادت فيه للمنطق قوة الاصاله والابتكار كان أرسطو قد أنفق على

عرش السيادة أنفى عام. مما جعل انزاله عن العرض الخاص به ذلك أمراً
عسيراً^(٩).

٤- رودلف كارناب: R. Carnap

ذهب كارناب إلى أن المنطق الأرسطى عاجزاً عجزاً تاماً عن أن
يستوفى الدور الجديد الذى ينبغى أن يلعبه فى الفكر من ثراء فى المضمون،
ودقة صورية، وفائدة تنتج عن طريق استخدامه لانه ظل معتمداً على المنطق
الأرسطى الذى لم يحرز - حتى فى أقصى حالات تطوره إلا تقدماً طفيفاً فى
ذاته^(١٠).

٥- ألفرد تارسكى: A. Tarski

يقول تارسكى ' إننى اعتقد أن المساحة المحدودة التى خصصناها فى
هذا الكتاب (يقصد كتابه المنطق ومنهج البحث فى العلوم الاستدلالية) تتفق
والدور الصغير البسيط الذى يلعبه فى العلم الحديث، وإننى اعتقد كذلك أن
أغلب المناطق المعاصرين يشاركوننى هذا الرأى^(١١).

مما سبق يتضح لنا أن المنطق الأرسطى لقى هجوماً شديداً من المنطق
الحديث يثبت أن هذا المنطق عقيم وتحصيل حاصل وينطوى على مصادرة
المطلوب وغير مفيد، وقد أقيمت كثيراً من الأبحاث والدراسات تثبت النتائج
الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ومن هذه النتائج مايلى^(١٢).

١ - خلط المنطق بأبحاث ميتافيزيقية واطولوجية ولغوية وسيكولوجية أو

عدم صورية المنطق.

٢ - اعتبار القياس الصورة الوحيدة للبرهان.

٣ - اعتبار القضايا الشخصية كلية.

- ٤ - عدم دقة تعريف القياس فى بداية الأمر .
- ٥ - تبرير الاستقرار الامل برده إلى القياس .
- ٦ - عدم تسمية حدود القياس الثلاث على أساس واحد .
- ٧ - تضمن الكليات للجزئيات المتداخلة معها .
- ٨ - عدم إقامة نسق للمنطق .
- ٩ - عدم الاعتماد على قضايا جملية أو عدم إقامة منطق للقضايا الشرطية والمنفصلة .
- ١٠ - قلة العلاقات التى يقوم عليها المنطق الأرسطى، وعدم إقامة منطق للعلاقات .
- ١١ - عدم الرمز للثوابت .

ثانياً: الإصلاحات المنهجية التى أضافها السهروردى والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطى

إذا كان السهروردى قد جدّ فى إصلاح المنطق الأرسطى، فقد سبق بهذا المحدثين الذين جدوا فى إصلاح النقص الذى أصاب المنطق وإنتهت محاولاتهم إلى إقامة مناهج جديدة علمية من أهمها:

١ - المنهج الاستقرائى:

وهو منهج نشأ نتيجة قصور القياس الأرسطى عن تحقيق الغاية من الاستدلال فى كل صوره وأول من وضع قواعد المنهج الاستقرائى هو 'فرنسيس بيكون'، حيث رسم الخطوط الأولى لمنطق إستقرائى يختلف فى جوهره عن المنطق الأرسطى . هذا المنطق يبدأ بالجزئيات غير المحدودة ويتقدم بالتدرج نحو إستنباط القوانين المحددة، فهو يستقرئ عدداً من الجزئيات ليصل إلى صور الأشياء، التى هى قوانين ثابتة لجزئيات غير

والمنطق الاستقرائي عند بيكون هو تخطيط لمباشرة عملية المعرفة ابتداء من الشروع بالتجارب الحسية، حتى نهاية الاستدلالات العقلية، إنه يبدأ بجمع تاريخ طبيعي، ويتقدم شيئاً فشيئاً عن طريق الملاحظات الدقيقة للأشياء لصياغة القوانين العامة. إنه لا يعتبر أى إنقاعات للأفكار العامة المسبقة للذهن ولا يذعن للمعلومات التى تأتى مباشرة عن الحواس، إنه ينتقل من الحقول المختلفة للعلم، دون أن يبدى أى اعتبار لشيء اسمه 'مسلمات'، تلك التى ارتكزت عليها العلوم التقليدية، أن قوانينه مشتقة من التجربة والاختبار، تركز على الحواس وتضبط عن طريق العقل بالاحتكام إلى الطبيعة، ثم نقض واستبعاد مالا ينسجم معها، ولا يركن إلى جمع الأمثلة الإيجابية فقط، بل يوجه الاهتمام إلى الأمثلة السلبية كذلك، وليس هناك مقياس لجدارة نتائج هذا العلم الا مدى نفعها وإيجابيتها فى الأعمال (١٤).

وقد سار على منهج بيكون كثير من العلماء والفلاسفة من أمثال جون استيورات مل وجون لوك، وديفيد هيوم، وبمحاولات هؤلاء نشأ المنطق الاستقرائي معارضاً للمنطق الأرسطى (١٥). وعلى ها النحو أضيفت أجزاء جديدة إلى المنطق الأرسطى، وميز بين الاثنين على أساس أن المنطق الأرسطى صورى أو شكلى من حيث أنه يشغل بالمضمون أو المادة وإنما يعنى بصورة الفكر فحسب، بينما المنطق الاستقرائي يعنى خصوصاً الفكر أو مادته.

ولقد كان لدخول الجانب الإستقرائى فى المنطق أثره فى أن يحاول كثير من العلماء والفلاسفة أن يدخلوا على المنطق إعتبرات أو مسائل سيكولوجية

ولغوية وميتافيزيقية وبيولوجية واجتماعية وهلم جرا (١٦).

٢- المنهج الاستنباطي

إذا كان بعض العلماء والفلاسفة قد أدخل الجانب الإستقرائي فى المنطق، فإن هناك دائرة من العلماء والفلاسفة رأوا أن المنطق الأرسطى قاصر من حيث شكليته، بل وأن فيه بعض المادية التى تحول بينه وبين الانطباق على جميع صور الفكر وهذا الاتجاه هو ما يسمى بالاتجاه الرياضى . ويتضح ذلك من مهاجمة المنطق - ومن وجهة رياضية - عن ديكارت منطق أرسطو وهو بصدد تصويره للعلم الحديث، ورأى أن العلم ينبغى أن يستند على فكرة الكم لا الكيف، وأبرز مثال وأوضحه للعلم الكمى هو الرياضيات، وقرر أنها هى المنطق الحقيقى للعقل، وأنه لم يعد ثمة مكان للمنطق الأرسطى التصورى القائم على الكيف، وكان ديكارت يحتقر هذا المنطق ويعتبره لا فائدة له (١٧).

غير أن ليبنتز Leibniz الفيلسوف الالمانى كان أول من خطا خطوة فعلية فى إقامة بدايات المنطق الرمزى الحديث (١٨).

وترجع أهمية ليبنتز فى هذا الصدد إلى:

- ١ - أنه فكر فى اصطناع منهج عام يمكن إتباعه أثناء البحث فى كل العلوم، وذلك باتخاذ المنهج الرياضى نموذجاً يحتذى به فى جميع العلوم .
- ٢ - أنه فكر فى استخدام لغة علمية يتخذها العلماء والمفكرون وسيلة للتفاهم بينهم، أسماها باللغة العالمية التى تستخدم الرموز بدلا من ألفاظ اللغة العادية، أو باللغة الفلسفية ذات الخصائص العامة .
- ٣ - إنه رد كل المعارف أو الحقائق الضرورية إلى مبدأ واحد هو مبدأ

الهوية وصياغة رمزية عرفت فيما بعد باسم (قانون ليبنتز) .
٤ - إنه توصل إلى قائمة مبدأ مشترك بين جميع الاستدلالات، وهو مبدأ
'استبدال المتكافئات' - Substitution of Equivalents ، وذلك الذى
أوضحه جيفونز Jevons فيما بعد باسم 'استبدال المتشابهات' (١٩) .

وقد خلف ليبنتز ورائه تصورين للمنطق:

الأول: تصور هندسى، يرى أنه من الممكن أن يعالج المنطق بالطرق
الهندسية، باستخدام الأشكال والحدس المكانى فى التعبير عن العلاقات بين
التصورات .

الثانى: تصور جبرى حاول أصحابه أن يعالجوا المنطق بالطرق
الجبرية مستخدمين الرموز والإشارات والمعادلات الجبرية . وكان
'ساكيرى' Saccheri وإيلر جيرجون Gergene من أصحاب الاتجاه الهندسى
وكان 'ميمون' Mimon من بين أصحاب الاتجاه الجبرى وكان
'لامبرت' Lambert ، وبلوكيت Plaucquet من أصحاب الرياضى بعمامة .

وكان هدف هؤلاء إصلاح المنطق بأن يقيموا منطقاً رياضياً مع أنهم لم
يفلحوا فى ذلك، ولم يصلوا إلى ضالتهم . إلا أن ذلك يؤكد باستمرار حياة
باطنية لصلة قديمة بين الرياضة والمنطق تكشف النقاب عن نفسها من وقت
إلى آخر فى صورة تيارات رياضية ومنطقية . ومن أهم هذه التيارات: التيار
الذى حاول أن يصلح المنطق لغرض أن يطبق فى الرياضيات - وهذه
حركة قام بها الرياضيون أنفسهم، وفى مقدمتهم جورج بول G.Boole (٢٠)
الذى حاول أن يجعل من المنطق جبراً، عرف بجبر المنطق، وقد اكتمل على
يد جيفونز Jevons وشريدور Schroder ووايتهد Whthead (٢١) .

ومن أهم مميزات هذا الجبر أنه صوري مجرد يقبل تفسيرات كثيرة، وأنه إلى ممكن التناول بواسطة الآلات . وهذه الصلة بين المنطق والرياضة ومنهجها قويت بإقامة فريجه Fregae لحساب منطقي، واستخلاص قضايا حسابية من مقدمات منطقية صرفه، وقد بين فريجه أن الأفكار الأساسية في الرياضيات ترد إلى قوانين الفكر الأساسية، وبالتالي يجب أن تلحق الرياضة بالمنطق على أن تصبح الرياضة أكثر منطقياً والمنطق أكثر رياضياً . مما يترتب عليه استحالة وضع خط فاصل بينهما، إذ الواقع على حد تعبير رسل أن الاثنين شيء واحد والخلاف بينهما كالخلاف بين الصبي والرجل، فالمنطق شباب الرياضيات، والرياضيات تمثل طور الرجولة للمنطق^(٢٢).

ولقد تطور هذا الإتجاه الذي بدأه فريجه على يد كل من بيانو Peano في كتابه (الصيغ الرياضية Formulaire de Mathematiques) الذي حلل فيه الرياضيات بغرض ردها إلى المنطق، وبرترند راسل في كتابة المبادئ الرياضية Principia Mathematica الذي ظهر في ثلاثة أجزاء من ١٩١٠ إلى ١٩١٣ وفي هذا الكتاب بلغت كل الأبحاث في السبيل لإقامة المنطق الرياضي منذ ليبنتز حتى ذلك التاريخ أوجها وتمام نضجها، وهو أكمل وأنضج وأدق أثر صدر عن حركة المنطق الرياضي حتى اليوم، وقد أشاد البعض بأن مثله بالنسبة إلى هذه الحركة مثل 'نقد العقل الخالص' لكانط بالنسبة للفلسفة عموماً^(٢٣).

والواقع أن تطور المنطق الرمزي لا يرجع فقط إلى جهود وأبحاث المناطق الذين سبقت الإشارة إليهم . إذا لا يمكن أغفال جهود كثير من المناطق مثل لويس Lowis وهيلبرت Hilbert ولوكاشفيتش Lukiewicz وغيرهم، الأمر الذي أدى إلى تطور المنطق الرمزي على الصورة

وبعد هذا العرض لمعرفة تطور المنطق الرمزي الحديث، يتضح أن هذا المنطق ماهو إلا مجرد تعديل وإصلاح للمنطق الأرسطي؛ حيث كتب جون ديوى Jhon Dewey فصلاً كاملاً بعنوان (الإصلاح المطلوب في المنطق)، وذلك في كتابه (المنطق: نظرية البحث)؛ حيث أشار إلى أن الإصلاح المطلوب في المنطق هو وضع منطق يتمشى مع الاجراءات الحديثه (٢٥) أو على حد تعبير بعض الباحثين وضع منطق لا أرسطي على غرار الهندسية اللا اقليدية والفيزيكا اللانيوتينية ليواجه التفكير العلمى فى تطوره الأخير (٢٦).

ولما كانت الرياضه لغة العلم، فيجب وضع منطق يتفق مع الرياضه وهو المنطق الرياضى، هذا المنطق الذى أستطاع العلماء والفلاسفة أنشاءه على هذه الصورة التى تبدو لنا اليوم ليس منطقاً جديداً مبتعداً عن المنطق الأرسطي القديم، إنما هو مجرد تجديد وإصلاح له؛ حيث يرى بعض الباحثين أن أرسطو قد قطع شوطاً محدوداً فى إقامة منطق رمزى، استخدم نوعاً واحداً من الرموز، وهى رموز المتغيرات للحدود ولم يستخدم متغيرات ترمز إلى القضايا إلا من النادر، كما يدرس أرسطو الثوابت والأسوار دراسة جادة، وبالتالى لم يضع لها رموزاً، كما لم يهتم بدراسة القضية الشخصية والقضية الوجودية الأهتمام المرتقب، ولم تكن له مساهمة فعالة فى إقامة نظرية العلاقات لاستنباد القضية العملية به. لكن يمكن القول أن منطق أرسطو ليس إلا جزءاً ضئيلاً من نظرية الأصناف، وكانت نظريته فى القياس أكثر اهتماماً بدراسة قواعد الربط الصحيح بين ثلاثة (حدود) أو إضافة منها بدراسة قواعد الاستنباط بين قضايا نظرية القياس جزء صغير

من نظرية الأصناف، بمعنى أن الثانية تحوى الأولى وتزيد عليها. بالرغم من كل هذا فإن لأرسطو الفضل الأول فى فتح باب الصورية والرمزية فى المنطق^(٢٧).

وهنا يتضح قول لو كاشفيتش القائل ' يخطئ من يظن أن نظرية القياس الأرسطية قد إنتفت بظهور المنطق الرياضى الحديث، والذين يفرقون بين المنطق الأرسطى وبين المنطق الرياضى؛ إنما يسيئون فهم العلاقة بينهما. فالمنطق الرياضى ليس جنسا آخر من المنطق يبين المنطق الأرسطى وإنما هو منطق صورى فى ثوب جديد^(٢٨).

ليس ثمة فاصل إذن بين المنطق الأرسطى والمنطق الرمزى، وإنما يمثل كلاهما حركة أو نزعة نحو التجديد الفكرى الخالص نحو بيان الصورة الفكرية عارية من كل مادة وخالية من كل موضوع ذى قوام خارج الذهن، وإذا كانت هذه هى الغاية من المنطق. فلا مناص إذن من أن يرتقى فى أحضان العلم الذى يمثل هذا الاتجاه نحو التجريد المطلق إلى أعلى درجة. ألا وهو العلم الرياضى - فعلى المنطق إذن أن يستعير من الرياضيات مناهجها وأساليب العمل فيها وأن يطبقها على موضوعه الخاص، إن كان له حقاً موضوع خاص، حتى يستطيع أن يحقق الغاية التى يأمل بلوغها، فكان المنطق إذن تابعاً للرياضيات من حيث طبيعة عملياتها ومناهجها من الناحية الفكرية وهكذا شعر المنطق بأنه فى مرتبة أعلى من الرياضيات أو على الأقل بأن الرياضة والمنطق يسيران معاً ويرتبطان فيما بينهما وبين بعض أشد الارتباط، فكان ثمة حركة متبادلة بين المنطق وبين الرياضة: فالمنطق من جانبه يحاول أن 'يمنطق الرياضة' والرياضة من جانبها تحاول أن تروض المنطق^(٢٩).

ولكن كل هذا يجب ألا ينسينا أيضاً ما هنالك من فارق كبير بين المنطق
الأرسطى وبين المنطق الرمزي .

ويمكن توضيح ذلك في المقارنة التالية :

١ - المنطق الرمزي صوري صورية كاملة أو هو على الأقل أكثر تجديداً
وصوريه من المنطق القديم الذي يجمع بين الصورية والمادية، وإن
يغلب عليه الطابع الصوري . وتتبدى هذه الصورية الكاملة في المنطق
الرمزي في أنه لا يبحث في العلاقات الواقعية بين الأشياء، إنما يبحث
في العلاقات التي يمكن أن تقوم بين القضايا ولذا فهو يحتوى على
تقسيمات ذات مستوى لم تكن تبلغه بإتباع المنطق الأرسطى، بمعنى أنه
لا يهتم بالمطابقة بين القضايا وبين الواقع الخارجى . بل يميل أصحابه
إلى أن تكون قضاياها والعلاقات بينها مما يختلف عن الواقع الخارجى .

٢ - إن وسيلة التعبير في المنطق الأرسطى - وهى ألفاظ اللغة - أقل دقة
وأدعى إلى الوقوع فى الخطأ، منها فى المنطق الرمزي الحديث الذى
يستخدم بدلاً من الألفاظ الرموز المختلفة .

٣ - إن منهج الاستدلال فى المنطق الأرسطى أقل دقة منه فى المنطق
الرمزي الحديث، لأنه كان مقصوراً على نوع واحد من الاستدلال هو
الاستدلال القياسى .

٤ - إن المنطق الأرسطى كاد أن يقتصر فى تناوله للعلاقات على علاقة
التضمن وحدها، الأمر إلى جعل قضاياها قضايا حملية تتكون كل منها
من موضوع ومحمول مرتبطين بعلاقة التضمن أو الاشتمال . أما
المنطق الرمزي فقد كشف عن مجموعة كبيرة من العلاقات وحللها

ووضع لها رموزاً محددة، وحساباً تحليلياً دقيقاً.

٥ - المنطق الأرسطي لم يكن يفرق بين القضية وبين دالة القضية أما المنطق الرمزي الحديث فيفرق بينهما، ويجعل أغلب اهتمامه منصرفاً إلى دالات القضايا طالما أنه يستخدم رموزاً ومتغيرات.

٦ - المنطق الرمزي الحديث أكثر خصوبة في نتائج الاستدلال، وذلك لاستخدامه كم المحمول وحسابه، مما يوسع من قاعدة الاستدلال وكذا تحليل العلاقات، مما يوسع مجال الاستدلال ونطاقه^(٣٠) وفي هذا تقول إستبنج "Stebbing" إن أنصار المنطق الرياضي يأخذون على المنطق الأرسطي عده أشياء، فهم يأخذون عليه:

أولاً: أنه مقصور على نوع واحد من أنواع الاستدلال وهو القياس.
ثانياً: أنه أخفق في وضع رموز موافقة الإضافات المنطقية.
ثالثاً: أنه أخطأ في تحليل هذه الإضافات^(٣١).

ومن ثم يتضح أن المنطق الرمزي إكتشف أنواعاً من الاستدلال غير القياس لها أهمية كبرى في التفكير، ففتحت أمامه ميداناً واسعاً للبحث. كما أستطاع أن يكتشف ويحلل مجموعة كبرى من القضايا والإضافات يمكن أن يعبر عنها بواسطة الرموز، فإلى جانب إضافة التضمن التي قال بها وحدها المنطق الأرسطي، قال المنطق الرمزي بإضافات أخرى يعبر عنها في اللغة بالاسماء الموصولة وحروف الجر وحروف العطف^(٣٢).

٧ - المنطق الأرسطي منطق تداخل بين أصناف، فمبادؤه الثلاثة المشهورة: مبدأ الذاتية، والتناقض والثالث المرفوع لاتفيده إلا في تصنيف الحدود

مأخوذا كل منها على حدة، أى: بحسبانها منفصلة يندرج الواحد منها تحت الآخر ويوضع الواحد منها بالتبادل مكان الآخر، أما المنطق الرمزي فعليه أن يكمل هذا المنطق بمنطق قضايا فينظر فى القضايا من حيث أنها فى الواقع الوحدات الأولى الأصلية كما ينظر المنطق الأرسطى فى الحدود أى ينظر فى كيفية التداخل بينها، وتقسيمها وتضمن الواحد منها الآخر كى يمكن الاستدلال .

٨ - إذا كان المنطق الأرسطى قد سمح بتضمن الكليات للجزئيات المتحدة معها فى الكيف إلا أن المنطق الرمزي الحديث، يرفض الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية، وذلك لأن الكلية مجرد فرض، لا يتضمن ذلك الوجود الذى تشير إليه القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضا تكون صادقة دائما سواء وجد موضوعها أو لم يوجد، فى حين أن القضايا الجزئية قد تصدق وقد تكذب . وبذلك لا يتضمن صدق الكليات صدق الجزئيات المتداخلة معها . كما أن افتراض الدلالة الوجودية يضيف مقدمة أخرى مضمرة إذا صرح بها تحول الاستدلال المباشر إلى غير المباشر، وصار للقياس أكثر من مقدمتين أو صار يتكون من أكثر من ثلاث قضايا^(٣٣) .

٩ - إذا كان المنطق الأرسطى يخلو من إقامة منطق للعلاقات فإن المنطق الرمزي الحديث حاول إقامة منطق للعلاقات وتمثل هذا لدى لامبرت Lamabert (١٧٢٨-١٧٧٧) ودى مورجان De morgen (١٨٠٦-١٨٨٨) وساندرز تشارلز بيرس S . peirce^(٣٤) .

١٠- إذا كان المنطق الأرسطى قد رمز للمتغيرات فانه لم يرمز للثوابت، أما المنطق الحديث فق أهتم بذلك .

١١- إذا كان المنطق الأرسطي لم يحقق الشروط التي تجعل القياس نسقاً
فرضياً استنباطياً، يبدأ من تعريفات وبديهيات أو مسلمات، يبرهن بها
على قضائاه، وذلك على الرغم مما قام به من عمليات للرد للأضرب
الناقصة إلى الأضرب الكاملة^(٣٥).

تلك هي أوجه الاختلاف بين المنطق الأرسطي والمنطق الرمزي
الحديث، ولكن هذه الاختلافات كانت نوع من إصلاح للمنطق الأرسطي
القديم.

وقد حاول كثير من المحدثين أن يطبق هذه الفكرة، فنجد مثلاً سوزان
أستييج؛ حيث قامت بعمل مؤلف اسمته 'مقدمة حديثه في المنطق'، وفقت
فيه بين المنطق الصوري الأرسطي والمنطق الرمزي الحديث. ورأت أن
المنطق الرمزي الحديث ما هو إلا تعديل أو إصلاح للمنطق الصوري
القديم. كما ذهبت فيما يتعلق بنقطة قيد البحث إلى أن المنطق علم قوانين
الفكر الضرورية^(٣٦).

دوامش الفصل الرابع

١. *W. Kneale & M. Kneale*, The development of logic. Oxford, at the Clarendon Press. England ١٩٦٦, P. ٢٩٧.
٢. *Robert Adamson, L.L.D.*: Ashort history of logic, London, ١٩١١, P. ١٦٨-١٦.
٣. **روبير بلانشي**: المنطق وتاريخه منذ أرسطو حتى رسل، ترجمة د/ خليل أحمد خليل الجزائر، دار المطبوعات الجامعية، الطبعة الاولى، ١٩٨٠، ص ٢٣٥ .
٤. **د/ محمد السرياقوصي**: التعريف بالمنطق الرياضي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٢٠ .
٥. **د/ قيس هادي أحمد**: نظرية العلم عند فرنسيس بيكن، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩، ص ١٥٦-١٥٧ .
٦. **د/ محمود فهمي زيدان**: الاستقراء والمنهج العلمي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، بون تاريخ، ص ٦٢-٦٣ .
٧. **د/ عثمان أمين**: يكاربت، دار الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٢ .
٨. المرجع السابق، ص ١٢-١٣ .
٩. **برتراند رسل**: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د/ زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٩٥٧، ج ١ ص ٣٢٢ .
١٠. *R. Carnap*. The old and The New logic, In logical positivism, ed By Ayar, A.J., U.S.A, ١٩٦٣. P. ١٣٧.
١١. *A, Tarski*: Introduction to Logic and the

Methodology of Deduction sciences, Preface,
New York, ١٩٥٩, P. ٣-٦.

١٢. **د/ محمد السرياقوصي:** النتائج الجوهرية لعم دقة أرسطو المنطقية، بحث منشور ضمن كتابه مقالات وبحوث في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣٦.
١٣. **د/ فليس هادي أحمد:** نظرية العلم عند بيكن، ص ٢٤٠.
١٤. المرجع السابق، ص ٢٤٠-٢٤١.
١٥. **د/ ماهر عبدالقادر:** فلسفة العلوم الطبيعية، المنطق الاستقرائي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٧٩، ص ٩٠-١٠٠.
١٦. **د/ محمد ثابت الفندي:** أصول المنطق الرياضي وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧، ص ٣٢.
١٧. **د/ على سامي النشار:** المنطق الصوري، ص ٣٢.
١٨. **د/ عزمي اسلام:** بدايات المنطق الحديث عند ليبنيتر، بحث منشور بحوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، ج ١٥، ١٩٧٠، ص ١٩٩.
١٩. **د/ عزمي اسلام:** أسس المنطق الرمزي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٢.
٢٠. **د/ محمد السرياقوصي:** التعريف بالمنطق الصوري، ص ٣٨.
٢١. **روبير بلانشي:** المنطق وتاريخه، ص ٣٧٦-٣٧٧.
٢٢. **برتراند رسل:** مقدمة في الفلسفة الرياضية، ترجمة د/ محمد مرسى أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٠٨.

٢٣. د/ عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص ٢٦٢ .
٢٤. د/ ماهر عبد القادر: المنطق الرياضي (التطور المعاصر)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٠، ص ٢١ .
٢٥. جون ديوي: المنطق: نظرية البحث، ترجمة د/ زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٦٨ .
٢٦. د/ زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ٢٦ .
٢٧. د/ محمود فهمي زيدان: المنطق الرمزي: نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٧٩، ص ٣٧-٣٨ .
٢٨. بيان لوكاشفيتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة د/ عبد الحميد صبره، المقدمة، منشأ المعارف، الاسكندرية، ١٩٦١، ص ٧ .
٢٩. د/ عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص ٢٥٢ .
٣٠. د/ عزهى اسلام: أسس المنطق الرمزي، ص ٢٠-٢١ .
٣١. The new Encyclopuedia Britannic, rticle, ٥-stebbing, ١٤, eme, ed., william Binton, publisher, ١٩٤٣-١٩٧٣, London, P.٣٣١.
٣٢. د/ عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي،

- ص ٢٥٢-٢٥٣ .
٣٣. د/محمد السرياقوسي: النتائج الجوهرية لعم دقة أرسطو المنطقية ص ٥٤-٥٦ .
٣٤. المرجع السابق، ص ٧٠-٧١ .
٣٥. د/محمد السرياقوسي: المنهج الرياضي بين المنطق والحدسي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٢ ، ص ٧٠-٧١ .
٣٦. *S.stebbing*: A modern introduction to Logic, P.٢.

الفصل الخامس
منطق السهرورى ومحاولة قراءة
أفكاره فى المنطق الحديث

GENERAL OFFICER OF THE AIR
GENERAL OFFICER OF THE AIR
GENERAL OFFICER OF THE AIR

أولاً: إختصار المنطق الأرسطى ثم محاولة وضع نسق له:

أوضحنا فيما سبق كيف حاول السهروردى أن يرد منطق أشكال القضايا والقياس إلى القضية البتاتة، ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية الا فى بعض نواحي العكس المستوى والتناقض، فغير بهذا كثير من أصول المنطق الأرسطى القديم.

والسهروردى هنا يشبه إلى حد كبير المناطقة الرياضيين فى أوربا الذين حاولوا إختصار منطق أرسطو ، وإن كان هناك خلاف بينه وبينهم فهذا لان المناطقة الرياضيين رأوا أن المنطق قاصراً على صورة واحدة من صور الاستدلال، فاصطنعوا صوراً أخرى أكثر خصوبة فى نتائج الاستدلال تقول على كم المحمول وحسابه، ثم تحليل العلاقات الأمر الذى يوسع مبحث الاستدلال من حيث قواعده ومجاله ونظافته، وأما السهروردى فقد رأى ما فى المنطق الأرسطى من تطويل فحاول أن يرد صور أشكال القضايا والقياس إلى صورة واحدة، وهى القضية التبانیه^(١).

وفى رد السهروردى لمبحث أشكال القضايا والقياس إلى القضية البتاتة، يعنى أن السهروردى قد حاول جاهداً وضع نسق للمنطق، وهو بهذا قد سبق المناطقة المحدثين من أمثال فريجة وبيانوراسل وهيلبرت وتجنشين ورسير وجينتزن وغيرهم، وهؤلاء وإن إتفقوا مع السهروردى فى المبدأ لكنهم إختلفوا معه فى الغاية؛ حيث أنهم وضعوا أنساق جد مختلفة عن نسق

ثانياً: نقد التعريف الأرسطي ومحاولة وضع تعريف جديد:

إذا كان الشهروردي قد أنكر التعريف الأرسطي القائم على الجنس والفصل باعتباره قائم على نزعة ميتافيزيقية، فهو بهذا يكون سبق بعض المناطق المحدثين في إنكار هذا التعريف، فنجد إيتون **Eaton** يهاجم نظرية أرسطو في المحمولات التي هي أساس نظريته في التعريف، هذه النظرية إنما قيما يذهب 'إيتون' نظرية ميتافيزيقية ووجودية وليست نظرية منطقية، وإن كانت مقدمة للقياس باعتبارها جزءاً من تحليل القضايا، فهي تعكس وجهه نظر أرسطو الميتافيزيقية في الأصناف وفي الأجناس والماهيات المحددة، كما تعكس وجهة نظر الفلسفة العامة في أن المعرفة العلمية تكون تدرجاً من الصور وتعرض المحمولات الأربع التي تكلم عنها أنماط العلاقات المختلفة التي من الممكن أن تقوم بين الصور المعبرة عنها في القضايا، فكل محمول يعبر عن نمط من هذه العلاقات بين الكليات وقد ميزت النظرية بين العلاقات الضرورية والعرضية، وأساس هذا التمييز هو الواقع الانطولوجي^(٢).

ومن ثم يتضح موقف إيتون من تعريف أرسطو أنه يهاجم نظرية التعريف الأرسطية لأنها مختلفة بمباحث ميتافيزيقية وأنطولوجية. غير أن دعاه الوضعية المنطقية يعترفون بأن هذه النزعة الميتافيزيقية في التعريف الأرسطي نزعة متسامية، ولكنها لم تصل إلى الدرجة التي يمكن معها أن تكون نظرية علمية، بمعنى أن دعاه الوضعية المنطقية يرون أننا لن نصل إلى الحدود الحقيقية إلا نادراً لأن معرفة وإثبات الشيء التي تتألف منها

ماهيته أمر صعب لأن عملية الحد لاتتيسر لكل إنسان فإن هذا لايرفع الإشكال من الناحية العملية لأن الاشياء لاتعرف بحقائقها فحسب بل تعرف بعلاقاتها بالاشياء؛ بمعنى أن الشيء المعروف ينقسم إلى عنصرين أساسيين وهما: الجنس والفصل وإنما الغاية هي تجديد الطريقة التي تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة فكأنهم حينئذ لا يبحثون عن جوهر الأشياء بل يبحثون عن معنى اللفظ في اللغة التي أتفق على استعمالها لأداء المعاني^(٣).

وهم في هذا الاتجاه يراعون المظهر الخارجى للأشياء وليشتقوا منه الصفات التي يمكن أن تكون من العوامل الأساسية في التعريف بخلاف ما درج عليه المنطق التقليدى الأرسطى في النظر إلى الأشياء نظره جوهرية لا تتغير بتغير الأعراض الخارجية، ويظهر الفرق واضحاً بين النظرية الوضعية والنظرية الأرسطية في مثال 'الماء' إذا تجمد أو تبخر فالماء والتلج والبخار صور ثلاث لطبيعة واحدة والنظرية الجوهرية لاتختلف في نظرتها إلى هذه الطبيعة مهما تغيرت عوارضها، ومن ثم يكون التعريف واحداً لها حتى لو اختلفت صورها^(٤).

وإذا كان السهروردي سبق المناطقة المحدثين؛ وبخاصه دعاة الوضعية المنطقية في عدم الأخذ بالتعريف القائم على الجنس والفصل وعدم الوصول إلى الماهية فقد، حاول السهروردي أيضاً وضع تعريف جديد مختلف تماماً عن التعريف الأرسطى^(٥)، وهذا التعريف يمكن إدراكه إما عن طريق الاحساس والامور المحسوسة تدرك تمام الإدراك - وإما طريق الكشف والعيان، وهو ادق الطرق واوثقها، وتفسير هذا أن هناك طريقين لإدراك التعريف الصحيح:

١ - طريق المعرفة الحسية.

٢ - طريق المعرفة الإشرافية^(٦).

فالمعرفة الحسية تدرك بالمشاهدة الخارجية، وهى وحدها التى تعطى الخاص، وهى تعطى معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها. فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول؛ فى حين أن المعرفة الإشرافية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء والمعرفة الإشرافية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية وهى تعطينا معرفة بالواقع، فى حين أن التصورات عاجزة تماما عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان؛ ثم يضع السهروردي التعريف الكامل لديه ويسميه التعريف بالمفهوم بالعناية، ويحدده بأنه التعريف بأمور لا تختص أحادها الشئ ولا بعضها، بل تخصه للإجتمع^(٧).

ومما لاشك فيه أن السهروردي إذا كان قد ذكر بأن التعريف يتم بأمور تخصه إما بتخصيص الأحاد والبعض أو المجتمع (الكل)، فالتعريف هو إنتقال من العام إلى الخاص ومن الكل إلى الجزئ ومن غير المشخص إلى المشخص، فى حين أن التعريف الأرسطى إنتقال من عام إلى عام، ولكن بدرجة أقل كما هو واضح فى الكليات الخمس، فهى كليات لاتشير إلى تخصص ومن ثم يستحيل التعريف الشئ عن طريقها^(٨).

وإذا كان السهروردي قد سبق بعض المناطقة الأوربيين فى العصر الحديث فى التعريف الصحيح القائم على الكل أو الاجتماع، إلا أنه يختلف عنهم فى أن هذا التعريف، والذى أطلق عليه اسم التعريف المفهومى، هذا

التعريف ينتفع به فى العلوم نفعاً لا يقصر عن التعريف فحسب الماهية
والحقيقة^(٩).

لأن التعريف المفهومى عند السهروردى أصح من التعريف بحسب
الحقيقة ولا صعوبة فيه، لأن التعريف بحسب الحقيقة قد ينقذ وجوده فى
ماهية لا يعلمها صاحب التعريف (الحاد) كما أنه يجوز الإخلال بذاتى لم
يطلع عليه وعلى العموم تكثر فى هذا التعريف الأغاليط الحديثة^(١٠).

ويفرق السهروردى بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم، لأن
الرسم يحصل باللوازم، بينما الحد المفهومى هو مجموعة المحمولات الذاتية
التي نطلق على الشيء بحسب المفهوم كما يفرق بين التعريف بحسب المفهوم
والعناية والتعريف بحسب الاسم بالتعريف بحسب المفهوم والعناية هو تصور
أمر موجود بالفعل، أما التعريف بحسب الاسم فهو تصور - مفهومات
غير معلومه الوجود فى الخارج سواء كانت موجود أم لا^(١١).

وتفسير هذا أنه لا بد أن يتم التعريف بأمر تختص مجموعها بالشيء
دون شيء من أجزاءه، تعرف الخفاش مثلاً أنه طائر ولود، وكل واحد من
هذين الأمرين أعم من الخفاش، ومجموعها يختص به، أو تعرف الإنسان
بأنه المنتصب القامه البادى البشرية، العريض الأظفار، وكل من هذه الصفات
وإن جاز وجودها فى غير، ولكن الجموع يختص به دون غيره مما نعرفه
بين الماهيات، وما به ليتحصل تميزه^(١٢)، وهنا يتضح أن السهروردى قد
سبق بعض المناطقة المحدثين، وبخاصة جون استيوارت مل G. S. Mill

وبرنارد بوزانكيت B. Posanquet:

فإذا كان "جون استيوارت مل" قد رفض التعريف الأرسطى، فإنه يرى

أن التعريف الصحيح هو تعدد الصفات الخاصة بكل فرد^(١٣)، غير أن مل قد سخر هذا التعريف لأسباب خاصه تخدم النزعة التجريبية التى يؤمن بها، ولهذا نجد مل يدعو إلى تعريف فردى واسمى يفسر الاسم، ويعدد صفات الفرد التى تتبين لنا عن طريق الاحساس، فى حين أن التعريف عن السهروردى هو الذى يعدد صفات الفرد التى تتبين لنا عن طريق الاحساس أو طريق المشاهدة والذوق، فاذا وضح التعريف عن طريق الاحساس لآمانع من الأخذ به، لكن اذا وضح عن طريق المشاهدة والادراك المباشر كان هذا أفضل.

أما بوزانكيت فقد أشار إلى التعريف الصحيح هو جمع الصفات؛ بمعنى إحصاء كل الصفات الآتية التى إذا أخذت جملة لم توجد إلا فى الشيء المعرف، ولو أنها قد توجد فرادى فى أشياء أخرى^(١٤).

وهكذا يتضح أن السهروردى رفض نظرية التعريف كما وضعها أرسطو فى الاورجانون، وذلك لأنها تستند على الماهية وتكوينها فى الجنس والفصل، ويكاد يتفق مع المتكلمين والفقهاء فى هذا. كما يعد سابقا لبعض المناطقه الأوربيين فى العصر الحديث. والسبب فى هذا يرجع إلى أن نظرية التعريف عند أرسطو ذات طابع ميتافيزيقى. هذا الطابع ترفضه كل الدراسات المنطقية القديمة والحديثة.

كما سبق السهروردى بعض المناطقه الأوربيين فى العصر الحديث فى محاولة وضع تعريف بديل عن التعريف الأرسطى، وإن اختلف كل منهما فى أمر هذا التعريف أى أنهم يتفقون فى المبدأ ويختلفون فى الغاية.

ثالثاً: إختصار المقولات الأرسطية:

إذا كان السهروردي قد نقد المقولات العشر عند أرسطو، ثم إختصر هذه المقولات في خمس وهي الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة. فالسهروردي، قد سبق معظم مناطقة العصر الحديث في نقد المقولات العشره، بإعتبار أن أرسطو لم يكن دقيقاً أو متتبعاً لمنهج معين^(١٥)، بمعنى أدق إذا كان السهروردي قد أكد أن التقصير في المقولات كما وضع آنفاً، فذلك لأن هذه المقولات على حد تعبير جوبلو Goblat إختلفت المناطقة فيها إختلافاً شديداً؛ حيث لم يستقر بعد لقائمة من قوائم هذه المقولات أى قرار وليس هذا بقریب، فان العلم الحديث أيضاً غير مستقر. ولكن لا يمنع عدم الاستقرار والغموض في تقدم العلم بل على العكس هو الدافع له.

ويلحظ 'جوبلو' أن الهندسة إكتملت في كثير من ميادينها، مع العلم أنه لا يوجد تعريف غير منقوض حتى الآن للخط المستقيم^(١٦).

ومما لاشك فيه أن محاولة السهروري في رد المقولات العشر إلى خمس، تعد تصنيفاً جديداً لمبحث المقولات سبق به السهروردي بعض المناطقة المحدثين الذين حاولوا وضع تقسيمات جديدة للمقولات وأهمها كانط Kant، فقد أراد كانط أن يتوج المنطق بقائمة للمقولات على غرار ما فعل أرسطو من قبل، غير أن المقولات وأن كان بعضها مماثلاً لمقولات أخرى عن أرسطو فليس لها دلالة المقولات الأرسطائية، بل إن بين الفيلسفتين فارقاً أساسياً في وجهه النظر، ذلك لأن إنقلاب الذي أحدثه 'كانط' والذي كان استمراراً لتفكير 'ديكارت' وقد أحل المثالية الحديثة محل واقعية الفلسفة القديمة^(١٧).

ويقسم 'كانط' المقولات إلى اثنتا عشرة مقولة: أربع رئيسية وهى (الكم والكيف والاضافة والجهة) وتتطوى كل منها على ثلاث مقولات فرعية: فالمقولات الفرعية للكم هى: "الواقعية والسلبية والتحديد"، والمقولات الفرعية للاضافة هى: الجوهر والعلية والمشاركة أما المقولات الفرعية للجهة فهى: "الامكان والوجود والضرورة" (١٨).

ولقد كانت قائمة المقولات عن 'كانط' نقطة بداية قوائم أخرى نسبتها إلى قائمة 'كانط' هى نفس نسبة أرسطو للقوائم التى وضعها المناطقة العرب إلى قائمة أرسطو. فنجد مثلاً 'رونغية' متأثراً 'كانط' وفى ضوء المذهب الكانطى يرى أن المقولات هى قوانين المعرفة الأولية والتى لا يمكن ردها إلى غيرها، وهى العلائق التى بها تعين الصورة وينتظم الآن، أما هذه المقولات عنده، فهى الوجود، أو العلاقة، العدد والوضح والتتابع والكيفية والتعبير والعلبة والغائية والشخصية (١٩).

كما تطلع 'هاملتون' Hamalitan (١٨٥٦ - ١٩٠٧) إلى بناء سلسلة للمقولات وذلك عن طريق العلية الثلاثية التى سار عليها 'كانط' والمركب من القول ونقيضه ويحصرها فى خمسة مواضع:

- ١ - الاضافة والعدد والزمان.
- ٢ - الزمان والمكان والحركة.
- ٣ - الحركة والكيف والاستحالة.
- ٤ - الاستحالة والنوعية والعلية.
- ٥ - العلية والغائية والشخصية (٢٠).

هذه صورة للمقولات فى المنطق الحديث، حاولنا تلمسها لكى نثبت أن

السهروردي سبق دعاة المنطق الحديث فيما توصلوا إليه بخصوص إختصار المقولات الأرسطية.

رابعاً: الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية:

أهتم السهروردي بمبحث القضايا الشخصية؛ حيث بدأ بمعالجتها قبل القضايا الحملية، فالشرطية عند السهروردي تابه الحملية في بعض الأمور، وخاصة في مبحث الأقيسه فالقياسات الرطية تبه في شرائطها شرائط القياس الحملية^(٢١).

ولكن السهروردي لا يحاول رد القضايا الشرطية إلى قضايا حملية، وإن كان ذلك ممكناً لبعضها الذي يكون أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، لوجو أداة الشرط أو الفصل بعد الموضوع، يقول السهروردي: 'أعلم أن الشرطيات يصح إلى الحمليات بأن يصرح باللزوم أو العناد، فيقال: طلوع الشمس يلزمه وجود النهار أو يعانده الليل، فكأن الشرطيات محرفة عن الحمليات^(٢٢)'.

ويتضح من ذلك أن السهروردي لا يوافق على اعتبار القضية الشرطية حملية، وإن كان بعض الشرطيات من الممكن أن يكون في قوة الحمليات، أو أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، ومن الممكن رده إلى الحملية، ولكن ذلك لا ينبغي وجود الشرطية، وإن تساوى مع الحملية للتلازم الموجود بين القضايا.

ولقد رفض السهروردي اعتبار القضايا الشرطية حملية، لعدم تساويها، وإن وجد تساو بينهما، فإنه لا يقضى على ضرورة وجود الشرطيات.

والسهروردي بذلك يكون على إتفاق مع ابن سينا الذي إهتم بالقضايا

الشرطية، ورأى ضرورة استغلالها وعدم إمكان ردها إلى العملية دون إفساد لطبيعتها، وأن العملية لا يمكن أن تؤدي المعنى الذي تؤديه الشرطية، وإن كان هناك قضايا شرطية ومنفصلة هي أقرب إلى العملية منه إلى الشرطية، وهي التي تأتي أداة الشرط أو أداة الفصل بعد الموضوع لأقبله، وقد أوضح ابن سينا ما يميز الشرطية والمنفصلة عن العملية، وإن كان هناك أمور مشتركة بينهما^(٢٢).

ومن ثم يتضح مدى تأثير السهروردي بابن سينا، وهذا يدل على أن كل منهما على اتفاق في نقد المنطق الأرسطي الذي أهمل هذا النوع من القضايا والاستدلالات الأمر الذي يترتب عليه أن القياس الأرسطي ليس هو المنطق الأولي، وإن المنطق الشرطي سابق عليه منطقياً، لأنه منطق قضايا غير محلله، وبالتالي يكون أقل تعقيداً من منطق أرسطو الذي هو منطق للقضايا المحللة إلى موضوع وسور ورابطة منفية أو مثبتة.

إن إهتمام السهروردي وابن سينا بمبحث القضايا الشرطية يجعل كل منهما على اتفاق مع المنطق الرياضي الحديث الذي يرى أن تحليل القضية العملية الكلية ويردها إلى قضية شرطية، ويحلل القضية العملية الجزئية، ويردها إلى قضية متصلة أو عطفية، من الممكن أن تحول إلى منفصلة، وحتى إلى شرطية^(٢٤).

ومن أشهر من قام بذلك 'جوتلوب فريجه G. Frage'؛ حيث حاول وضع رموز تعبر عن جميع القضايا العملية، بعد تحليلها تحليلًا كاملاً وصياغتها بلغة الأسوار والدوال، وقد بين أن جميع التعبيرات الدالية ذات الأسوار عن القضايا العملية فمن الممكن أن توضع على هيئة قضايا

شرطية. أو على هيئة قضايا من الممكن أن ترد إلى الصورة الشرطية^(٢٥).

خامساً: رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة:

إذا كان السهروردي قد رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة، كما أوضحنا سابقاً، فهو بهذا قد نظر نظرة تبه نظرة تشبه العالم المنطقي 'رونقييه' و'دى مورجان' و'برجسون' فى العصور الحديثة.

١ - أما رونقييه:

فيرى أن القضية السالبة فى أية صورة كانت تساوى دائماً موجبة فنحن نستطيع أن نعبر عن القضيتين لا واحد من الناس بسعيد 'أو' بعض الناس غير عادلين بالقضيتين وكل إنسان شقى 'أو' بعض الناس ظالمون، فمن هذا يستنتج أن القضية السالبة ترد إلى موجبة وتتكون بواسطة نفس العناصر، الشيء الوحيد المختلف هو أن المحمول أو الصفة بدلاً من أن تكون محدوده لجنس بحد معين، تتحدد بمجموعة شيء آخر غير هذا الحد المعين^(٢٦).

٢ - أما دى مورجان De morgan

فذكر أن السوالب هى فقط أعراضاً لغوية أو تعبيرات لغوية بسيطة، أمكن إذن التعبير عنها فى ألفاظ موجبة، شكل اسم سالب يعبر عنه باسم موجب، ولا محل إطلاقاً لوجود قضايا^(٢٧).

٣ - أما برجسون : Bergson

فقد عرض للأحكام السالبة وقيمتها فى كتابه 'التطور الخالق' وهو يصور ذلك فى تحليل بارع 'لفكرة العدم' فرد الأحكام السالبة إلى أحكام موجبة وأنكر وجود تصورات سالبة فى العقل، يقول: 'النفى (السلب) هو إثبات من الدرجة الثانية وهو يثبت شيئاً لإثبات يثبت بدوره شيئاً لموضوع^(٢٨)، أى أن النفى (السلب) ليس إلا مسلكاً يحذوه الذهن تجاه إثبات

المحتمل . فعندما أقول: 'إن هذه المائدة سوداء فإننى أتكلم عن المائدة دون شك: فلقد رأيتها سوداء وحكمى يعبر عما رأيت لكن إذا قلت' إن هذه المائدة ليست بيضاء فمن المؤكد أننى لا أعبر عن شيء قد أدركته، وذلك لأننى رأيت سواداً لا غيبة للبياض، إذن لا أصدر هذا الحكم فى الواقع على المائدة نفسها، وإنما أصدره من باب أولى على الحكم الذى يصرح بأنها بيضاء وأنا أصدر حكماً على حكم لا على المائدة . فالقضية: هذه المائدة ليست بيضاء، تتضمن أنك تستطيع أن تعتقد أنها بيضاء أو أنك كنت تعتقد أنها بيضاء، أو أنى كنت أوشك أن اعتقد أنها كذلك، فأنا أنبهك مقدماً أو أنبه نفسى إلى أن هذا الحكم يجب أن تستبدل به حكماً آخر، وحقيقة أنى أترك هذا الحكم الآخر غير محدود وهكذا نجد أن الإثبات إذا كان ينصب على الشيء مباشرة فإن النفى (السلب) لا ينصب على الشيء إلا بطريق غير مباشر، أى خلال إثبات يعترض سبيله، فالقضية الموجبة تعبر عن حكم على موضوع، أما القضية السالبة فتعبر عن حكم على حكم^(٢٩).

علاوة على ذلك فإن برجسون يرى أن كل حكم سالب يدخل فيه عنصر اجتماعى يتجاوز المنطق والفكر من حيث هما منطق وفكر فالنفى (السلب) إذن ماهية إجتماعية وتربوية، وذلك لأن عملية السلب هو أن يجيب على حكم إما ملفوظاً وإما بالقوة عند شخص آخر، فليس للحكم إذن من حيث هو نفى (سلب) أية قيمة منطقية فى ذاته وهو لا يكون إلا نصف فعل عقلى بينما يترك النصف الآخر غير معين، فعلى الشخص الآخر الذى يوجه الحكم إليه أن يعين هذا النصف الآخر غير المعين فالحكم السالب إذن لا قيمة له فعلية^(٣٠).

وينتهى برجسون إلى القول: 'بأنه لا توجد أحكام سالبة أو أفكار سالبة،

وليس فى العقل لا وجود لغير الموجود ويستخرج برجسون نتائج ميتافيزيقية من تحليله وعلى وجه الخصوص النتيجة التى تقول: 'إن العدم هو فكرة مزعومة لا وجود لها' (٣١).

سادساً: رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية:

إذا كان السهروردى قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، مؤكداً أنه فى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية بل على القضايا الكلية (*) .
فذلك ربما على حد تعبير بوزانكيت Bosanquet : 'أن القضية الجزئية قضية غير علمية، فهى تعبر عن وصف ناقص كما أنها تعبر عن إحصاء غير تام' (٣٢).

(*) ولكن ابن تيمية يرفض ما ذهب إليه السهروردى فى رد القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية، مؤكداً أن الإنسان يتصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية، ويذهب إلى أن القضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها، والبرهان الذى يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئاً جديداً، بل هو مصادره على المطلوب . - يعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية إلا فى الرياضيات والأمور الدينية، يقول ابن تيمية: "فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا كلية مطلقة، وليس فيها علم بموجود فى الخارج ولكن لا يمكن اعتبارها علماً إلا اذا كان المقصود شيئاً فى الخارج ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماً، إنما جعلوا علم الهندسة أن ينتفعوا به فى عمارة الدنيا .

(راجع السيوطى: صون المنطق، ص ٢٤٢).

أما فى نطاق الدينيات، فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية والعلة فى هذا أنه وجد فى أحاديث النبى ﷺ قضايا كلية فاضطر إلى القول بأنه "فى المواد المعلومة بنصوص الأنبياء ويظهر الاحتياج إلى القضية الكلية، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول النبى ﷺ أن كل سكر حرام وكل خمر حرام .

(راجع السيوطى: المصدر السابق، ص ٢٢)

ومما لاشك فيه أن المناطق الرياضية يرون أن الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية غير جائز، لأن الكلية مجرد فرض لا يتضمن ذلك الوجود الذى تشير إليه القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضاً تكون صادقة دائماً، سواء وجد موضوعها أو لم يوجد، فى حين أن القضية الجزئية قد تصدق وقد تكذب^(٣٣).

ويظهر الفرق واضحاً بين القضية الجزئية والقضية الكلية عند "برتراند رسل" الذى يرى أن القضية الجزئية تحوى السور الوجودى وثابت الربط ولا تتطوى على صيغة الشرط، بينما القضية الكلية تحوى السور الكلى وثابت التضمن الذى ينطوى على شرط، وذلك لتوضيح أن القضايا الجزئية تقرر وجوداً واقعياً لموضوعها، ومن ثم ثابت صيغة الشرط، بينما القضية الكلية لا تتضمن تقرير الوجود الواقعى لموضوعها، ومن ثم صيغت فى شرط، وبالتالي يمكن لأفراد موضوعاتها وجود واقعى^(٣٤).

وإذا كان السهروردى قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، فهو لا ينكر القضايا الجزئية وإنما يرى أنه ينتفع بها بعض نواحى التناقض والعكس المستوى، ويمكن تلمس هذه الفكرة بطريق غير مباشر لدى "كينز" Keynes الذى يرى أن القضية الجزئية فائدتين:

١ - فالمقصود بها غالباً أن تكون نفيّاً لآخرى أولى من أن تكون وصف لحالة ايجابية، وبذلك تكون الجزئية الموجبة نفيّاً للكلىة السالبة، ولا تكون بالجزئية السالبة نفيّاً للكلىة الموجبة.

٢ - أحياناً لا تهتم معرفة الكل، بل معرفة البعض، ففائدة القضية الجزئية: هى التعبير عن حالة لا تهمنى منها أن أعرف الكل بل اثبات وجود شئ فقط، ويلاحظ كذلك أن القضية الكلية المطلقة لاتكاد توجد، لأن

القضية الكلية تتكون من إحصاء الجزئيات • والجزئيات لا تنتهى وبهذا يبقى فى كل قضية كلية نوع من الشك أو الاحتمال ومن هنا قيل أن لكل قاعدة شواذ، فالقضية الكلية لا تعبر عن حقيقة الوجود، بل هو تعبير مصطنع يستخدم فى التفاهم (٣٥).

سابعاً: عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية:

إذا كان السهروردي قد انكر القضايا الشخصية حين ذكر بأن 'الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم'، فذلك لأنه يرفض تماماً اعتبار الشواخص قضايا كلية كما ذهب أرسطو؛ حيث رأى هو وتلاميذه أن القضية الشخصية والكلية من صورة منطقية واحدة والشواهد على ذلك ما يلى:

١ - كان أرسطو يعتبر القضية الشخصية كما لو كانت قضية كلية إذا دخلت مقدمة فى قياس •

٢ - تنطوى القضية الكلية على تقرير وجودى لأفراد موضوعها، أى أن الحد العام يدل على وجود واقعى، كما أن اسم العلم يشير إلى شىء جزئى فى الواقع، ذلك لأن أرسطو كان قد وصل إلى صياغة نظريته الواقعية فى المعنى، يكون بمقتضاها للكليات والمعانى العامة قوام واقعى وإن كان واقعاً غير محسوس •

٣ - موضوع القضية الشخصية مستغرق كموضوع القضية الكلية، ذلك لأننا ننظر إلى 'سقراط' فى القضية 'سقراط فان' مثلاً على أنه حد يسند المحمول كله إليه لا إلى جزء منه واسم العلم لا يجرى عليه التجزئ (٣٦) •

وبالرغم من أن أرسطو وتلاميذه لم يميزوا تمييزاً حاسماً بين القضية الشخصية والقضية الكلية فإننا نجد عند السهروردي نقطاً توحى بإدراكه لهذا

التميز حين أشار بأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم .

والسهروردى بهذا قد سبق المنطق الحديث الذى يرى أن فكرة اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية اعتبار خاطئ، ويعطل بعض الباحثين على هذه الاعتبارات للأسباب الآتية^(٣٧):

١- موضوع الكلية حد كلى يشير إلى فئة أو مجموعة، أما موضوع الشخصية فحد فردى أو شخصى يشير إلى شىء واحد بعينه، وليس إلى كثرة من الأشياء .

٢- الكلية قضية مسورة أو تقبل التسوير، أما الشخصية فهى غير مسورة ولا تقبل التسوير .

٣- الكلية قضية من الممكن أن تعكس عكساً كاملاً أو بالعرض بأن يحل موضوعها محل محمولها ومحمولها محل موضوعها مع المحافظة على الكيف والصدق وعدم استغراق الحدود التى لم تكن مستغرقة وبالنسبة لكم قد حافظ عليه فى حالة العكس الكامل ولا تحافظ عليه فى حالة العكس بالتحديد (الذى لايجيزه المنطق الحديث)، أما الشخصية فلا يمكن أن تعكس فى جملة أو قضية مقبولة لغوياً .

٤- من الممكن أن نحصل من الكلية على نقض العكس المستوى وعكس النقيض المخالف والموافق والنقض الجزئى (نقض الموضوع) والنقض التام (نقض الموضوع والمحمول)؛ أما فى الشخصية فلا يمكن الحصول على أى نتيجة لاستحالة اجراء هذه العمليات الاستدلالية ابتداء من الشخصية نظراً لعدم إمكان عكسها .

٥- بين الكلية الموجبة والكلية السالبة يقوم تضاد، فلا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً لإمكانية إنطباق الحكم على البعض دون البعض الآخر،

وبالتالى لا يصح إنطباقه على الكل أو عدم انطباقه على الكل، أما بين الشخصية الموجبة والشخصية السالبة فهناك تناف، فلا يصدقان معا ولا يكذبان معا وجود أى احتمال آخر فحكمه حكم التناقض، وإن كان لا يشترك مع التناقض إلا فى إختلاف الكيف، لأنه لا ينطوى على إختلاف فى الكم.

٦- بين الكليات والجزئيات المتحدة فى الكيف هناك تداخل يقبله ضمنا أرسطو، ويقبله صراحة أتباع أرسطو ابتداء من الاسكندر الأفروديسى الذى أدخله ويرفضه المنطق الحديث، أما بين الشخصيات والجزئيات فلا تقوم مثل هذه العلاقة، بل تقوم علاقتان جديدتان، هما: التمثيل الوجودى فى حالة الإنتقال من الجزئيات إلى الشخصيات، والتعميم الوجودى فى حالة الإنتقال من الشخصيات إلى الكليات.

٧- بين الكليات والشخصيات المعتمدة فى الكيف تقوم علاقتان جديدتان هما التمثيل الكلى، إذا إنتقلنا من الكليات إلى الشخصيات، والتعميم الكلى إذا إنتقلنا من الشخصيات إلى الكليات وبين كليات متحدة فى الكيف لاتقوم أى من هاتين العلاقتين.

٨- بين الكليات والجزئيات المخالفة فى الكيف تناقض لايجتمع فيه صدق القضيتين المتناقضتين أو كذبهما، أما بين الشخصيات والجزئيات المخالفة لها فى الكيف فلا يوجد أى علاقة.

٩- القضية الكلية من الممكن أن تستخدم كمقدمة كبرى فى جميع أشكال القياس، أما القضية الشخصية فلا نستطيع أن نستخدمها كمقدمة كبرى فى جميع أشكال القياس باستثناء الشكل الثالث الذى ننقل فيه من مقدمات شخصية إلى نتيجة جزئية، وقد سمح أرسطو باستخدام الشخصية كمقدمة فى قياس بعد أن كان - فيما يبدو - يرفض ذلك.

١٠- القياس الذى يحتوى على قضية كلية من الممكن أن تبرز مشروعيته برده إلى الضرب الكامل أو بأن يشتق منه إذا لزم الأمر بإجراء عكس مستوى كامل أو بالعرض على هذه القضية الكلية أو الكلية المناظرة لها فى الضرب الكامل، أما القياس الذى يحتوى على قضية شخصية، فلا يمكن أن تبرز مشروعيته برد أو باشتقاق، مادامت الشخصية لا تعكس.

إذن فاعتبار أرسطو للشخصيات على أنها كلييات أمر مرفوض ويجب علينا أن نعتبر الشخصيات قضايا - مستقلة عن الكليات^(٣٨).

ثامناً: التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية:

إذا كان السهروردى قد رد كل ضروب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول، فهو فى هذا لم يقبل الشكلين الثانى والثالث لأن القضية الوحيدة المنتجة عنده هى القضية الكلية الموجبة الضرورية (البتاتة).

وهنا يتضح أن السهروردى قد حاول لأول مرة فى تاريخ المنطق العربى التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية، وتلك كانت غاية بعض المناطق الرياضيين فى العصر الحديث، الذين حاولوا إختبار أضرب أشكال القياسات الأرسطية فى ثلاث طرق:^(٣٩)

- ١ - الطريقة الجبرية.
- ٢ - الطريقة الهندسية.
- ٣ - الطريقة المنطقية.

ويمكن أن نعرض لهذه الطرق بإيجاز:

١- الطريقة الجبرية:

وتتمثل هذه الطريق عند لينبتر وهاملتون وجورج بول . أما لينبتر: فقد جعل الشكل الأول مكوناً من ستة ضروب، وذلك أنه يستبدل النتائج الكلية لكل من **celarent** , **Barabara** بجزئيات متوافقة، كما أنه يضع ستة أضرب للشكل الثانى . وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتائج **cesre** , **camestres**، وأخيراً يضع ستة أشكال للشكل الرابع وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتيجة **celartes** ولكن كل هذه التقابلات ليست فى الحقيقة إلا أقيسه لاحقه **Episylogism** أقيسه تتضمن نتيجة القياس السابق، ولا صلة لها اطلاقاً بمقدمات القياس الأصلى لكن لينبتر اعترف مع ذلك بأن الضروب التقليدية هى وحدها المنتجة . وقد اعترف أيضاً بأن أشكال المدرسين الأربعة تتفاوت دقةً وشرفاً . الشكلان الثانى والثالث أقل درجة من الأول، والشكل الرابع أقل درجة من الثانى والثالث وكل الضروب ترد إلى مبدأ الذاتية وتثبت بواسطة قياس الخلف، وذلك بسبب التعارض الذى يوجد بين المقدمة والنتيجة المتناقضة معها ذات الكم والكيف المختلفة، والتى تصل إلى نفس المقدمتين من هذه النتيجة^(٤٠) .

وأما هاملتون: فإن رأيه فى عدد الأشكال والضروب إنما يتكيف طبقاً لنظرية كم المحمول وتصوره العام عن المنطق الصورى، وقد قام هاملتون بتبسيط الاشكال كلها وذلك أن محل قضية عنده هى مساواة أو رمز على مساواة كمية محل الرابطة المنطقية الكيفية . ليس هناك إذا حد أكبر ولا أصغر ولا أوسط ولا يوجد شكل قياس . الشكل: هو تغير عرض للصورة القياسية . إذا ليس ثمة مشروعيته فى رد للشكل والثالث إلى الأول والشكلان

الثانى والثالث صورتان غير متكاملين، استدلالين غير تامين والأقيسة الوحيدة هى الأشكال الثلاثة الأولى وأميز مثال للاستدلال هو:

$$\begin{array}{r} \text{ب} = \text{أ} \\ \text{ج} = \text{ب} \\ \hline \therefore \text{ج} = \text{أ} \end{array}$$

والمبدأ الذى يسيطر على المنطق عنده ويسوده هو مبدأ إحلال المتشابهات. الواحدة محل الأخرى، وهذا مبدأ رياضى بحت وكانت له أهمية فى جيفونز **Jevons** الرياضى فيما بعد.

كان هاملتون يميل إلى اعتبار المنطق جبراً أو علامات تحل محل الأفكار وقد أدت محاولة هاملتون هذه إلى أنه وضع عدد من الضروب أكثر بكثير من ضروب المنطق المدرسى، ففى الأشكال الثلاثة التى قبلها هاملتون، يكون عدد الضروب المنتجة مائة ضرب لكل شكل - ١٢ ضرباً موجباً، ٣٥ ضرباً سالباً^(١).

وأما جورج بول: فقد أكد أننا نستطيع أن نبرهن بطريقة جبرية على صحة الأضرب القياسية، ونستطيع بها أن نسقط الأضرب غير المنتجة والفاسدة التى تسقطها الطريقتان التى إتبعها المناطق المشائيين (الطريقة التجريبية والطريقة التقليدية) ولكنها تسقط بالإضافة إلى ذلك خمسة أضرب ضعيفة، سمح بها مناطقه العصور الوسطى هى **Barbari, celaront**، **cesarop, camestrop, camenop** وأربعة أضرب قوية سمح أرسطو باثنين منها وهما **Drapti, Felapton**، وسمح من أدخل الشكل الرابع ومن تابعة بالاثنتين الباقيين، وهما **Bramantip, Fesapo**، وذلك لأن هذه

الأضرب تنتقل من كليات تعبر عن فروض، إلى جزئيات، تؤكد الوجود، وعلى ذلك فهي تقبل خمسة عشر ضرباً من الضرب التى تقبلها الطريقة المشائية الأرسطية، وترفض الأضرب الباقية^(٤٢).

٢ - وأما الطريقة الهندسية:

وتتمثل لدى جون فن **G. Venn** وفى هذه الطريقة حاول فن أن يبرهن برسوم هندسية بدون معرفة أى قاعدة من قواعد القياس العامة أو الخاصه بكل شكل من الأشكال الأربعة، وأن هذه الطريقة الهندسية تسقط كما اسقطت الطريقة الجبرية تسعة اضرب صحيحة عند أرسطو وعند اتباعه منها أربعة قوية وخمسة ضعيفة، ويسقط منها مبدأ المقول على الكل وعلى اللا واحد الذى يقرر أن ما يصدق على الكل أو نفياً يصدق على كل ما يتدرج تحته، لأن هذا الكل قد لا يكون له وجود^(٤٣).

٣ - وأما عن الطريقة المنطقية:

وهى طريقة حساب القضايا فهى تبرهن على فساد الأضرب الفاسدة، لأننا فى حالة هذه الأضرب إما أن نتوقف فلا نجد من القواعد ما يسعفنا، ولكن ليس التوقف دليلاً كافياً على فساد القياس أو الاستدلال، فربما يرجع إلى معرفة القواعد، وإما أننا لا نتوقف ونجد من القواعد ما نستخدمه، وتصل به إلى نتيجة تخالف نتيجة القياس، وذلك كما فى الأضرب الضعيفة^(٤٤).

تاسعاً: إنكار الشكل الرابع:

إذا كان السهروردى يقبل الشكل الأول لأنه أكمل الأشكال وأوضحها، كما يقبل الشكلين الثانى والثالث، وإن كان أقل وضوحاً من الشكل الأول، إلا أنه ينكر الشكل الرابع، بإعتباره القياس الذى لا يتقطن لقياسيته ولذلك حذف. فقد تأثر السهروردى فى هذا بابن سينا الذى ينظر إلى 'الشكل الرابع' وقد

صريحه بالفعل فوضع بحثا خاصا للشكل الأول وآخر 'للاشكل الثاني' وثالثا 'للاشكل الثالث' والغى اعتباره 'الشكل الرابع' نهائيا الذى كان موضع أخذ ورد، لأنه بعيد عن الطبع، ولاتكاد تسبق قياسيته إلى الذهن وفى اثبات حجته كلفة مضاعفة كما يقول^(٤٥):

وهنا يتضح أن أنكار السهروردى للشكل الرابع يرجع إلى إختلاف المناطق العرب فيه، فمنهم من ينكره ومنهم من يقبله، فالمتقدمون ينكرون هذا الشكل بإعتباره:

- ١ - أنه بعيد عن الطبع وينطوى على كلفة ومشقة^(٤٦).
- ٢ - أن أرسطو هو واضع هذا الشكل إنما هو من وضع المتأخرين^(٤٧).

أما المتأخرون فقد تحدثوا عن هذا الشكل ضمن حديثهم عن أشكال القياس، محددين شروطه وضرورة المنتجه، فتحدثوا عن الضروب الخمسة المعروفة فى كتب المنطق العامة^(٤٨).

وأما فى المنطق الأوروبى الحديث، فقد لقي الشكل الرابع كثيراً من الهجوم والدفاع؛ حيث يرى "كينز" أنه لا يكاد يظهر فى كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن، ولا يزال يتكرر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ومن هؤلاء "باون" **Bowen** إلى أن الشكل الرابع إن هو إلا الشكل الأول عكس حد النتيجة أى أننا لانستدل على النتيجة الحقيقية من الكل الرابع بل نستدل بها من الشكل الأول، ثم إذا دعا الحال عمدنا إلى نتيجة هذا الشكل الأول.

ولقد تابع **Bowen** كثيراً من المناطقة فى إنكار الشكل الرابع فيذكر 'جوبلو' بأنه ليس ثمة غير ثلاثة أشكال للقياس الحملى وذلك لأنه لى يمكن

الحد الأوسط أن يدخل الأكبر فى الأصغر أو يستبعده منه، لا بد أن يكون مرتبطاً بالواحد وبالأخر، ولا يمكن إلا أن يكون موضوعاً للواحد وللآخر مثبتان له أو منفيان عنه، أو محمولاً مثبتاً أو منفيّاً عن الواحد أو عن الآخر أو عن كليهما معاً والحالة الأولى هى حالة الشكل الثالث وفى الحالة الثانية إذا كان الحد الأوسط مرتبطاً مع الاستغراق، إما بوصفه موضوعاً للشكل الأول، أو بوصفه محمولاً للشكل الثانى فإنه يمكنه ادخاله فى الموضوع أو ابعاده عنه، ولكن يجب من أجل هذا أن يكون مثبتاً للأصغر أما فى الشكل الرابع فإن الأصغر هو الذى سيكون للأوسط أو منفيّاً عنه فإذا كان من الممكن استنتاج شىء من مثل هذه المقدمات فإن ذلك لا يكون الصغرى والأوسط موضوعها مساوية لقضية الأصغر تستخرج عنها بواسطة العكس المستوى، هذه الأخيرة هى الصغرى حقاً .

كما يهاجم جوزيف **Joseph** الشكل الرابع قائلاً 'بأن نظرية القياس قد أصابها كثير من الغموض والفساد بإضافة الشكل الرابع، لأن فى جعله شكلاً مستقلاً يودى إلى أن يكون التمييز بين الحد الأكبر والحد الأصغر قائماً على أساس موضعهما فى النتيجة، وليس مع طبيعتهما ما يجعل الأكبر أكبر والأصغر أصغر .

كما تعرض بعض المناطقة المحدثين لمشكلة وضع هذا الشكل الرابع فبعض المناطقة يرون أن جالينوس هو واضع الشكل والبعض الآخر يرفض ذلك، إلا أن 'يان لوكا شفيتش' يثبت فى دراسته الدقيقة لنظرية القياس الأرسطية بأن جالينوس ليس هو صاحب الشكل الرابع من أشكال القياس، وإنما انتقل هذا رأى خطأ إلى المناطقة الأوربيين فى العصر الوسيط عن طريق ابن رشد، ويعتبر لوكاشفيتش الآراء التى حاولت تبرير هذا رأى بأن

ثمت اكتشافاً أصلاً حول الشكل الرابع من أشكال القياس يثبتته من خلال حاشية ضمنها 'ماكسيمليان وأليس' لمؤلف مجهول، وذلك عند تحقيقه للشروح الأرسطية. ومن بين ما تثبته هذه الحاشية أن الشكل الرابع من وضع شخص آخر غير جالينوس ولكنه إما أنه لم يفهم من نصوص جالينوس، ولم يطلع عليها أصلاً، وقد يكون أراد لرأيه حين نسب هذا الشكل إلى جالينوس على اعتبار أن من كبار المناطق بعد أرسطو^(٤٩). وعلى ذلك ينادى لوكاسفيش إلى أن الشكل الرابع من أشكال القياس الحملى ليس من وضع جالينوس ولكنه أيضاً ليس من وضع مؤلف مجهول، إذا أن نصوص أرسطو الواردة في التحليلات الأولى تثبت أصلاً معرفته بالشكل الرابع من أشكال القياس. إلا أنه يأخذ على أرسطو قوله 'إن كل قياس لابد أن يكون في واحد من هذه الأشكال الثلاثة، ذلك لأن أرسطو ذاته كشف عن وجه رابع ممكن حين أخذ يرد بعض ضروب من الشكل الرابع - الذي لم يتحدث عنه كشكل مستقل إلى ضروب من الشكل الأول^(٥٠).

وينتهى إلى النتيجة التالية:

ينتج مما تقدم أن أرسطو يعلم ويقبل كل أضرب الشكل الرابع. وينبغي تأكيد ذلك في معارضة الرأي الذي ذهب إليه بعض الفلاسفة القائلين انه رفض هذه الاضرب وفي رفضها خطأ منطقى لانستطيع أن ننسبه إلى أرسطو. ولقد كان الخطأ الوحيد يقوم في إهماله هذه الاضرب في قسمته المنهجية للأقيسه 'ولسنا نعرف السبب في ذلك الإهمال'^(٥١).

هوامش الفصل الخامس:

١. د/ علي سامي النشار: المنطق الصوري، ص ٣٥ - ٣٦.
٢. Eaton: General Logic, Scribners, Sons, London, ١٩٣١, P.P. ٢٧٣-٢٨١.
٣. د/ زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، ج ١، ص ١٢٦.
٤. المرجع السابق، ص ١٢٧.
٥. انظر الفصل الثالث.
٦. الشيرازي: شرح حكمة الإشراق ص ٥٩، وما بعدها.
٧. السهروردي: حكمة الإشراق، ص ١٨، وما بعدها.
٨. الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ٦٢.
٩. المصدر السابق، ص ٥٢.
١٠. المصدر السابق، ص ٥٦.
١١. المصدر السابق، ص ٧١.
١٢. المصدر السابق، ص ٦٠-٦١.
١٣. G. S. Mill, Sestem of Logic, Hrpes and Bros, New York, ١٨٨٧, p. ١٤٦.
١٤. Mahmed Iqbal, the development of m ١٩٠٨, P. ١٢٥- ١٢٦.
١٥. د/ علي سامي النشار: المنطق الصوري، ص ٢١٤.
١٦. Goblat: Traite de logique. P. ١٢٧-١٣٠.
١٧. بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د/ فؤاد

- زكريا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦١، ص ٤٣ .
- المرجع السابق، ص ٤٥-٤٦ . ١٨ .
- د/على سامى النشار**: المنطق الصورى، ص ٢١٧ . ١٩ .
- بول موى**: المرجع السابق، ص ٤٧-٥٠ . ٢٠ .
- الشبراوى**: شرح حكمة الإشراق، ص ١١٤-١١٦ . ٢١ .
- السهرورذى**: حكمة الإشراق، ص ١٤ . ٢٢ .
- د/محمد السرياقوصى**: القضايا الشرطية وتقابلها وترزيمها عند ابن سينا 'رؤيا معاصرة' الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٣-١٤ . ٢٣ .
- د/محمد السرياقوصى**: التعريف بالمنطق الرياضى، ص ٦٧٥ . ٢٤ .
- د/محمد السرياقوصى**: العلاقة الجدلية بين القضايا الشرطية والقضايا الحملية، ضمن مقالات وبحوث فى المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، ط ١، ص ١٢٩ . ٢٥ .
- د/على سامى النشار**: المنطق الصورى، ص ٢٦١ . ٢٦ .
- المرجع السابق، ص ٢٦٢ . ٢٧ .
- برجسون**: التطور الخالق، ترجمة د/محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٢٥٧ . ٢٨ .
- المرجع السابق، ص ٢٥٦ . ٢٩ .
- المرجع السابق، ص ٢٥٧ . ٣٠ .
- المرجع السابق، ص ٢٤٨؛ د/على سامى النشار، المنطق الصورى، ص ٢٦٢ . ٣١ .
- B. Bosanquet: Essentialis of logic, London P. ١١٦-١١٧.* ٣٢ .

٣٣. د/محمد السرياقوصي: النتائج الجوهرية لعدم دقة
أرسطو المنطقية، ص ٥٦ .
٣٤. د/محمود فهمي زيدان: المنطق الرمزي نشأته
وتطوره، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .
٣٥. Keynes: formal logic, P. ١٠١-١٠٢. .
٣٦. د/محمود فهمي زيدان: المرجع السابق، ص ١٢١ -
١٢٢ .
٣٧. د/محمد السرياقوصي: النتائج الجوهرية لعدم دقة
أرسطو المنطقية، ص ٣٩ - ٤٠ .
٣٨. المرجع السابق، ص ٤٣ .
٣٩. د/محمد السرياقوصي: الطرق المنطقية والجبرية
والهندسية لاختيار القياسات الأرسطية، ضمن مقالات
وبحوث في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع،
القاهرة، ١٩٨٨، ج ١، ص ١٧٠ .
٤٠. د/على سامي النشار: المنطق الصوري، ص ٤٠٥ .
٤١. المرجع السابق، ص ٤٠٥ - ٤٠٦ .
٤٢. د/محمد السرياقوصي: المرجع السابق، ص ١٩٧ -
١٩٨ .
٤٣. المرجع السابق، ص ١٧٢ .
٤٤. المرجع السابق، ص ١٩٢ .
٤٥. ابن سينا: الإشارات والتبهيّات، ص ٣٨٥ .
٤٦. الساوي: البصائر النصيرية، ص ٨٢ .
٤٧. أبو البركات البغدادى: المعتبر في الحكمة المنطقية
والطبيعية والإلهية، دار المعارف العثمانية، حيدر اباد

الفصل الثالث: المنطق عند السهروردي وعلاقته

بالمنطق الأرسطي القديم

المنطق الأرسطي كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة

السهروردي في مؤلفاته ٧٥

المصادر التي استمد منها السهروردي منطق الإشرافي ٨٣

أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السهروردي وبين منطق

كل من ابن سينا وابن تيمية ٨٦

الاضافات التي اضافها السهروردي للمنطق الأرسطي ٩١

هوامش الفصل الثالث ١٢٣

الفصل الرابع: نقد المنطق الأرسطي ومحاولة إصلاحه عند

السهروردي والمحدثين

نقد السهروردي والمحدثين للمنطق الأرسطي ١٣٥

الاصلاحات المنهجية التي اضافها السهروردي والمناطق

المحدثين للمنطق الأرسطي ١٤٠

هوامش الفصل الرابع ١٥١

الفصل الخامس: منطق السهروردي ومحاولة قراءة أفكاره

في المنطق الحديث

اختصار المنطق الأرسطي ثم محاولة وضع نسق له ١٥٧

نقد التعريف الأرسطي ومحاولة وضع تعريف جديد ١٥٨

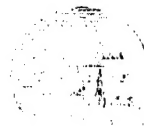
اختصار المقولات الرسطية ١٦٣

الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحتمية ١٦٥

رد القضايا السالبة للقضايا الموجبة ١٦٧

١٦٩	رد القضايا الجزئية الى قضايا كلية
١٧١	عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية
١٧٤	التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية
١٧٧	إنكار الشكل الرابع
١٨١	هوامش الفصل الخامس
١٨٥	الفهرس

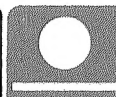
184 W



Library of the Alexandria University (GOAL)
Alexandria, Egypt



١٣ شارع إسلام - حمامات القبة
ص.ب. : ٥٧٤٠ هليوبوليس
القاهرة
ت: ٢٥٦٢٣٦٨



التوزيع بدولة الإمارات ودول الخليج
مكتبة الثقافة الجديدة
أبو ظبي ص.ب. : ٣٥٧٠
ت: ٣٢٥٢٩٩